جدید فقہی مباحث

جبری شادی کا شرعی حکم

بحث وتحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

بانی

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

فہرست مضامین

جبری شادی

مجلس ادارت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

احکام شریعت کی بنیاد عدل پر ہے، "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" (سورہ نحل: ۹۰)۔ اس نے تمام انسانی طبقات کو انصاف فراہم کیا ہے اور دنیا کے مختلف مذاہب اور نظامہائے حیات میں جو ناانصافیاں روا رکھی گئی تھیں، ان کو دور کیا ہے، اور جیسے شفیق باپ اور دردمند ماں کا اپنے بچوں میں اس کی طرف زیادہ جھکاؤ ہوتا ہے جو کسی پہلو سے کمزور ہو، اسی طرح پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ یوں تو تمام عالم کے لئے رحمت تھے، لیکن اس وقت دو طبقات جو سب سے زیادہ مظلوم تھے: "عورتیں اور غلام"، ان پر آپ کی نگاہ التفات سب سے زیادہ تھی اور آپ ﷺ نے زندگی کے آخری اوقات تک ان کے بارے میں حسن سلوک کی ہدایت فرمائی۔

اسلام سے پہلے عورت کے بارے میں تصور تھا کہ وہ بھی ایک جائداد ہے، جو چیز خود جائداد ہو اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہاں تک کہ وہ اپنے وجود کی بھی مالک نہیں ہوتی، اسی لئے ایک طرف عورت کو میراث سے محروم کیا گیا اور دوسری طرف شادی سے پہلے اسے باپ کی اور شادی کے بعد شوہر کی ملکیت سمجھا گیا، نہ اسے اپنے مال میں کوئی اختیار حاصل تھا اور نہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود مختار تھی، اسی لئے وہ خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی تھی، اولیاء اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دیتے تھے، اور مہر جو عورت کا حق ہے، اس پر بھی خود قابض ہو جایا کرتے تھے۔

اسلام نے عورت کو عزت واحترام کا مقام دیا، اسے مالکانہ حقوق عطا کئے، میراث کے حق سے نوازا، اور بتایا کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں خود فیصلہ کرنے کا حق رکھتی ہے، اولیاء اس پر کوئی رشتہ مسلط نہیں کر سکتے اور اپنی خواہش ومرضی کو اس پر زبردستی تھوپنے کا حق نہیں رکھتے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے، دوسری طرف لڑکیوں کو اس بات کی تلقین بھی کی گئی کہ اولیا کی رائے ان پر لازم نہیں ہے، لیکن وہ اس کو اہمیت دیں اور اس کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کریں، کیونکہ ان کی رائے تجربہ اور بہی خواہی پر مبنی ہے۔

مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کی طرف سے یہ صورتحال سامنے آئی کہ وہاں اس سلسلہ میں ایک گونہ بے اعتدالی پائی جاتی ہے، ایک طرف اولیاء کی طرف سے لڑکیوں پر رشتوں کے لئے جبر کیا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعد کو زوجین کے درمیان تعلقات میں ناہمواری پیدا ہوتی ہے اور طلاق اور خلع تک نوبت آجاتی ہے، دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثر سے لڑکوں اور لڑکیوں میں اولیاء کی رائے کو اہمیت نہ دینے کا رجحان بڑھتا جارہا ہے اور بعض اوقات نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے جذباتی فیصلے آئندہ خود ان کے لئے دشواری کا باعث بن جاتے ہیں۔

اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے تیرہویں سمینار منعقدہ ۱۳ تا ۱۶ اپریل ۲۰۰۱ء، جامعہ سید احمد شہید کٹولی میں "جبری نکاح" کا موضوع بھی شامل تھا، سمینار میں جو اہم مقالات اہل علم کی طرف سے آئے اور بہ اتفاق رائے جو فیصلہ ہوا، ان کا مجموعہ اس وقت آپ کے سامنے پیش ہے، جو عائلی زندگی کے ایک اہم پہلو کو سمجھنے میں معاون بھی ہوگا اور شخصی آزادی کے سلسلہ میں اسلام کی روشن تعلیمات کی تصویر بھی لوگوں کے سامنے آسکے گی، اس موقع سے مجھے سنگھ پریوار سے تعلق رکھنے والے سینئر سیاستداں اور سابق وزیر اعظم ہند جناب اٹل بہاری واجپائی کی بات یاد آتی ہے جسے اردو کے علاوہ انگریزی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا تھا کہ "مجھے اسلام کی یہ بات بہت اچھی لگتی ہے کہ لڑکی سے اجازت لئے بغیر اس کا نکاح نہیں

کیا جا سکتا"۔ افسوس نہ ہمارے برادران وطن نے ٹھنڈے دل سے اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ ہم مسلمانوں نے ان تک اس امانت کو پہنچانے کی سنجیدہ کوشش کی ہے، ورنہ اسلامی تعلیمات قانون فطرت سے ہم آہنگی، عقل و مشاہدہ سے موافقت اور انسانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کی صلاحیت کی جہت سے نہ صرف امت مسلمہ، بلکہ پوری انسانیت کے لئے نجات و فلاح کی کلید ہے اور اس سے نہ صرف آخرت کی کامیابی متعلق ہے، بلکہ دنیا میں سکون و طمانینت کا باعث بھی ہے۔ اور شاعر کے اس شعر کا مصداق ہے:

ز فرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی کو اجر جزیل عطا فرمائے، اکیڈمی کو دوام و استحکام بخشے اور اس نئی پیشکش کو عند اللہ و عند الناس مقبول ہو۔ واللہ ھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۱۲ / جون ۲۰۰۴ء مطابق ۲۳ / ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ

سوالنامہ:

آپ کی خدمت میں برطانیہ اور بعض دوسرے مغربی ممالک کے مسلم سماج کی بعض مشکلات ومسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لئے یہ تحریر بھیجی جارہی ہے، امید ہے کہ آپ حالات کی نزاکت اور پیچیدگی کو سامنے رکھتے ہوئے کتاب وسنت، مقاصد شریعت اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں ایسا حل تجویز فرمائیں گے جو قابل عمل ہوگا۔

آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ برطانیہ، دوسرے مغربی ممالک نیز امریکہ میں ایشیا اور افریقہ سے گئے ہوئے مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہے اور اس آبادی میں تیزی کے ساتھ اضافہ ہوتا جارہا ہے۔ بہت سے خاندان ایسے بھی ہیں جو دو تین پشتوں سے ان ممالک میں آباد ہیں۔ جن مسلمان بچوں کی پیدائش، نشوونما اور تعلیم وتربیت ان ہی مغربی ممالک میں ہوئی، انہیں ان ملکوں سے کوئی زیادہ لگاؤ اور دلچسپی نہیں ہوتی جہاں سے ان کا خاندان ترک وطن کرکے مغربی ملکوں میں آباد ہوا ہے۔ مغربی ممالک میں پلنے اور بڑھنے والے مسلمان بچے اور بچیوں کا مزاج ومذاق بھی بڑی حد تک مغربی سانچہ میں ڈھل چکا ہوتا ہے۔ ان ممالک کے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں میں یہ رجحان تیزی کے ساتھ بڑھتا جارہا ہے کہ ان کا ازدواجی رشتہ ان ہی ملکوں میں پیدا ہونے والے اور تعلیم وتربیت حاصل کرنے والے مسلمان لڑکے اور لڑکیوں سے کرایا جائے۔

دوسری طرف بسا اوقات والدین کی خواہش اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ازدواجی رشتے اپنے خاندان میں کئے جائیں، یعنی ہندوستان یا پاکستان سے برطانیہ منتقل ہونے والے ماں باپ یہ چاہتے ہیں کہ اپنی بہو اور داماد ہندو پاک میں آباد اپنے خاندان سے حاصل کریں۔

یہ کشاکش بسا اوقات بہت ناپسندیدہ صورت اختیار کرلیتی ہے، خصوصاً لڑکیوں کے

مسئلہ میں۔ برطانیہ میں قائم شرعی پنچایتوں اور شرعی کونسلوں کے سامنے ایسے بہت سے واقعات آتے رہتے ہیں کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے والدین یا بھائی وغیرہ لڑکی کو اپنا قدیم وطن دکھانے یا سیر وتفریح کرانے کے عنوان سے ہندوستان یا پاکستان لے جاتے ہیں اور لڑکی کی شادی اپنے کسی عزیز وقریب سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لڑکی کسی طرح اس نکاح پر رضامند نہیں ہوتی اور صاف کہہ دیتی ہے کہ ہم اس نوجوان کے ساتھ کسی طرح زندگی نہیں گذار سکتے۔ اس کے باوجود اولیاء اسے نکاح کرنے پر مجبور کرتے ہیں، جبر واکراہ کی شکلیں اختیار کرتے ہیں، اسے نکاح پر آمادہ کرنے کے لئے زدوکوب کرتے ہیں۔ یہ دھمکی دیتے ہیں کہ اگر تم نے اس شخص سے نکاح نہیں کیا تو تمہارا پاسپورٹ جلادیں گے، برباد کردیں گے اور تم کو برطانیہ کی شہریت سے محروم کر کے یہیں سڑادیں گے۔ مجبور و بے بس لڑکی اس طرح کی دھمکیوں اور جبر واکراہ سے مجبور ہو کر نکاح پر رضامندی کا زبانی اظہار کردیتی ہے، حالانکہ وہ دل سے اس نکاح پر ہرگز آمادہ نہیں تھی۔ اس جبری نکاح کا ایک بڑا مقصد اس نوجوان کو برطانیہ کی شہریت دلوانا اور برطانیہ میں بسانا ہوتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے پر لڑکی کو مجبور کیا گیا۔

اس طرح کی لڑکیاں برطانیہ واپس جانے کے بعد ان نوجوانوں کو اپنا شوہر تسلیم کرنے اور ان کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرنے سے انکار کردیتی ہیں۔ ان میں جو دیندار ہوتی ہیں، خدا کا خوف رکھتی ہیں وہ مسئلہ معلوم کرنے اور نکاح فسخ کرانے کے مقصد سے شرعی کونسلو کی طرف رجوع کرتی ہیں۔

یہ واقعات اتنی کثرت سے ہونے لگے ہیں کہ حکومت برطانیہ نے اس پر رپورٹ مرتب کروائی اور ان واقعات کا سخت نوٹس لیا۔ پریس میں ایسے واقعات آنے سے مسلمانوں اور اسلام کی تصویر بھی خراب ہوئی اور آزادی نسواں نیز حقوق انسانی کی تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع ملا کہ اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق اس حد تک پامال ہیں کہ عاقلہ، بالغہ، تعلیم یافتہ، باشعور لڑکی کو جبراً کسی ناپسندیدہ شخص کے نکاح میں رہنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ شریعت نے اولیاء کو بچے اور بچیوں کے معاملات میں

تصرف کا جو بھی اختیار دیا ہے، اس کی بنیاد ان کے ساتھ شفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنیاد پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہونا چاہئے جن میں بچوں کا فائدہ اور ان کے مفادات کی حفاظت ہو۔

ہندوستان میں بھی اب اس طرح کے واقعات مسلسل رونما ہونے لگے ہیں، جس میں جبر کے ساتھ نکاح کر دیا جاتا ہے۔

اس پس منظر میں آپ درج ذیل سوالات کے جوابات قدرے تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائیں:

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ سے واضح ہے۔ کیا وہ صورت رضامندی میں شامل ہوگی جب کہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوا لیا گیا ہو جب کہ دل سے وہ اس نکاح پر راضی نہیں ہے؟

۲- مکرہ کا نکاح شرعاً منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ کیا اس سلسلے میں اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کے درمیان کوئی فرق ہے؟

۳- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آتا ہے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ جبر واکراہ سے مجبور ہو کر لڑکی نے رضامندی کا اظہار کیا تھا اور لڑکی کسی طرح اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو کیا شرعی کونسل یا قاضی اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں؟

۴- اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا، اس کے بعد کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان زن وشوئی تعلقات بھی قائم ہو جاتے ہیں اور کبھی زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آتی، دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ تحریر فرمائیں۔

فیصلے:

جبری شادی

برطانیہ اور بعض مغربی ممالک کے سماجی حالات کے پس منظر میں اولیاء کی جانب سے لڑکیوں کو رشتہ نکاح کے سلسلے میں مجبور کیے جانے کے واقعات پر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں سمینار منعقدہ بمقام سید احمد شہید کٹولی، ملیح آباد میں غور کیا گیا اور حسب ذیل فیصلے کیے گئے:

۱- لڑکا یا لڑکی جب بالغ ہو جائیں تو شریعت نے انہیں اپنی ذات کے بارے میں تصرف اور نکاح کے سلسلے میں رشتہ کے انتخاب کا حق دیا ہے۔ یہ حریت شخصیہ شریعت اسلامیہ کے امتیازات میں سے ہے، بلکہ آج مغرب و مشرق کی بہت سی قوموں نے عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں وہ انہی اسلامی تعلیمات سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے۔

۲- اولیاء کی جانب سے بالغ لڑکی یا لڑکے کو ان کی خواہش اور رضا کا خیال کیے بغیر کسی رشتہ پر مجبور کرنا قطعاً جائز نہیں، لہذا اولیاء کا اپنی رائے پر اصرار اور اس پر مجبور کرنے کے لئے طرح طرح کی دھمکیاں دینا اسلام کے دیے ہوئے حقوق سے محروم کرنے کی ناروا کوشش ہے، جو کسی طرح درست نہیں ہے۔

۳- لڑکوں اور لڑکیوں کو بھی چاہئے کہ اپنے اولیاء کے انتخاب کردہ رشتے کو ترجیح دیں، کیونکہ اولیاء کی شفقت و محبت اور ان کے تجربہ کی وجہ سے عموماً یہی امید ہے کہ اولیاء نے ان کے لئے رشتے کا انتخاب کرتے وقت ان کے مفادات کا پورا پورا لحاظ کیا ہوگا۔

۴۔ نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کا تعلق نکاح کے وقت رضامندی کے اظہار سے ہے لہذا اگر بالغ لڑکے یا لڑکی نے نکاح کے وقت رضامندی کا اظہار کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۵۔ اگر قاضی شرعی اور قضاء کے کام کرنے والے اداروں و ذمہ داروں کے سامنے یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو جائے کہ اولیاء نے بالغ لڑکی کے نکاح کے سلسلے میں جبر و زبردستی سے کام لیا ہے اور اس کو مجبور کر کے بوقت نکاح ہاں کرا لیا ہے اور لڑکی رشتہ ہو جانے کے بعد اس رشتہ کو باقی و برقرار رکھنے کے لئے کسی طرح تیار نہیں ہے اور فسخ کا مطالبہ کرتی ہے اور شوہر نہ بطور خود اسے جدا کرتا ہے اور نہ خلع و طلاق پر آمادہ ہے تو قاضی شرعی کو دفع ظلم کی غرض سے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

❀❀❀

عرض مسئلہ:

جبری شادی

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی

سکریٹری برائے سیمینار اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

استاذ حدیث جامعہ عربیہ ہتھورا باندہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اپنے تیرہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع جبری شادی رکھا ہے۔ اس سے متعلق عرض، خلاصہ اور تجزیہ وجائزہ پیش کرنے کا احقر کو مکلف بنایا گیا ہے۔

بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق "ولایت وکفاءت" کے موضوع سے ہے اور ان دونوں امور کے سلسلہ میں اکیڈمی کی طرف سے سیمینار ہو چکا ہے اور تجاویز بھی آچکی ہیں۔ اس کے بعد برطانیہ وغیرہ کے حالات کے پس منظر میں وہاں مقیم فکرمند علماء کے تقاضے کے تحت اس موضوع کو اختیار کیا گیا ہے۔ بہرحال پہلے تو اس سے متعلق موصول ہونے والی تحریروں کا خلاصہ ملاحظہ فرمایئے اور اس کے بعد احقر کا جائزہ وتجزیہ پیش خدمت ہے۔

اس موضوع سے متعلق مرسلہ تیار کردہ سوالنامہ کے جواب میں اکیڈمی کو کل ۳۳ تحریریں عرض کی تجویز وتحریر کے وقت تک موصول ہوئیں جن میں اکثر تو مختصر ہیں اور چند مبسوط ہیں۔ جواب دینے والوں میں اکیڈمی کے مستقل معاونین وشرکاء کے علاوہ بعض اہم حضرات یہ ہیں:

مفتی عزیز الرحمن بجنوری، [illegible] مفتی [illegible]، مولانا ظفر عالم ندوی، [illegible] اسرار الحق

سنبھلی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی، مولانا اقبال احمد قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبدالعظیم اصلاحی۔

جوابات کی نوعیت یہ ہے کہ بعض حضرات نے اجمالی جواب پر اکتفا کیا ہے اور ہر ہر دفعہ کا جواب نہیں دیا ہے اور نہ ان کے کلام سے اس کا اخذ کرنا ممکن ہے، اور بعض حضرات نے ہر دفعہ کا وضاحت وصراحت سے جواب دیا ہے۔ خلاصہ میں کوشش کی گئی ہے کہ کوئی رائے چھوٹنے نہ پائے اور نہ کسی رائے کے اخذ کرنے میں غلطی ہو، مگر براءت کا دعوی نہیں کیا جا سکتا۔

پہلا سوال:

قبل عقد لڑکی سے بجبر "ہاں" کرانا۔ کیا رضا شمار کیا جائے گا؟

مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر صاحب کا جواب ہے کہ اس کو رضا شمار کیا جائے گا اور اکثر حضرات کا خیال ہے کہ نہیں۔

دوسرا سوال:

بوقت عقد بجبر "ہاں" کرانا کیا قبول عقد ہے اور نکاح ہو جائے گا؟

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا محمد ظفر، مولانا نسیم اختر، مولانا اقبال قاسمی، مولانا مصطفیٰ قاسمی اور مولانا نیاز احمد کا خیال ہے کہ نکاح ہو جائے گا، جبکہ مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا قدرت اللہ باقوی اور مولانا محمد اعظمی کا خیال ہے کہ نہیں ہوگا۔ بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بجبر دستخط کرایا گیا ہے اور زبان سے نہیں کہلایا تو نہیں ہوگا ورنہ ہو جائے گا۔

تیسرا سوال:

برطانیہ وہندوستان وغیرہ کا معاشرتی فرق کیا کفاءت کے تحت آتا ہے؟

اس کے تحت بصراحت جواب دینے والے متفق ہیں کہ کفاءت کی نسبت سے اس کا کوئی اعتبار نہیں اور لڑکی کو کوئی حق نہیں، البتہ مولانا ظفر عالم ندوی نے کہا ہے کہ خلع کرلے۔

چوتھا سوال:

مذکورہ صورت میں تفریق کے لئے دخول وعدم دخول کا فرق؟

اس کے تحت کئی آراء ہیں:

۱- بہر صورت حق ہے (مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اقبال احمد قاسمی، البتہ اقبال صاحب کہتے ہیں کہ اگر دخول میں بھی جبر ہو تو بعد دخول بھی حق ہے)۔

۲- بہر صورت حق نہیں (مولانا نعیم اختر)۔

۳- بعد دخول حق نہیں (مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا محمد ظفر، مولانا مصطفیٰ قاسمی، مولانا عبد القادر عبد اللہ)۔

۴- اگر جبر ہو تو حق ہے ورنہ نہیں (شوکت صبا)۔

پانچواں سوال:

جبر واکراہ کا تحقق ہونے پر شرعی کونسل وغیرہ کو حق تفریق ہے یا نہیں؟

اس کے تحت مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا اقبال قاسمی اور مولانا نعیم اختر کی رائے ہے کہ کوئی حق نہیں اور بقیہ وہ حضرات جنہوں نے اس پہلو کی صراحت کی ہے سب متفق ہیں کہ شرعی کونسل کو یہ حق ہے۔ ان حضرات میں مفتی عزیز الرحمن بجنوری، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا ظفر عالم ندوی اور مولانا ابوالعاص وحیدی وغیرہ ہیں۔

مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری اس قسم کے نکاح کے انعقاد کے قائل نہیں ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو بلا جھجک نکاح فسخ کردینا چاہئے، یہ احتیاط ہے، ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

یہ مقالہ نگار حضرات کی آراء کا خلاصہ تھا۔ اب احقر کا تجزیہ سماعت فرمائیں۔

پہلی بات تو یہ کہ جبری شادی کی ایک صورت یہ ہے کہ باپ، دادا وغیرہ بچی یا بچے کی شادی خالص اپنی مرضی سے کریں اور ان کے بلوغ کے باوجود یا تو ان سے استفسار نہ کریں یا استفسار کریں تو ان کے انکار کا لحاظ کئے بغیر خود ہی ایجاب و قبول کرلیں۔ سوالنامہ میں یہ صورت شامل نہیں ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عقد اور ایجاب و قبول کا علم ہونے پر لڑکی یا لڑکا خاموش رہے یا کچھ نہ بولے تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ رد ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی کے انکار کی صورت میں اس سے بوقت ایجاب و قبول، بااصرار اور بہ جبر ہاں اور قبول کہلایا اور کروایا جائے۔ اس کی بابت سوال کیا گیا ہے تو اگر اجبار کے ساتھ تحریر کی گئی، دستخط یا انگوٹھا تو یہ غیر معتبر ہے۔ اور اگر ہاں کرایا گیا تو حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح ہو جاتا ہے۔ وجہ اور اس نکاح کی صحت کی وجہ بعض وہ توسیعات ہیں جو شریعت نے انعقاد نکاح اور طلاق کی بابت رکھی ہیں جن کی بنیاد ترمذی وغیرہ کی معروف حدیث ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد" (جامع ترمذی، کتاب الطلاق۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور تمام اہل علم کا عمل اس کے موافق ذکر فرمایا ہے)۔ اس حدیث کے مطابق مذاق کے طور پر کہے جانے والے ایجاب و قبول کے الفاظ بھی صحت نکاح کے لئے کافی ہیں اور جب مذاق سے نکاح ہو جاتا ہے تو اکراہ و اجبار کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہو جائے گا۔ کیونکہ مذاق کی صورت میں جانبین کا سرے سے رشتہ کرنے کا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے اور آپس میں گفتگو بس ایک تفریح اور دل لگی ہے اور دوسری صورت میں ایک فریق تو پورے طور پر آمادہ و سنجیدہ ہی ہے رہا دوسرا فریق جس پر جبر ہے تو وہ بھی اپنے نفع و نقصان کو سوچ کر ہی فیصلہ کر رہا ہے اور ہاں کر رہا ہے یعنی لڑکی، لہذا لڑکی کی طرف سے بھی عقد کا قصد و ارادہ پایا گیا اگرچہ یہ ارادہ بادل ناخواستہ انتہائی ناپسندیدگی اور ناگواری کے ساتھ ہے مگر لڑکی اس لئے ہاں کر رہی ہے کہ اس کے سامنے انکار کی صورت میں مجوزہ اذیتیں قبول کی مضرتوں سے بڑھ کر ہیں تو ہاں کر کے وہ خود کو ان کی بعض مضرتوں سے بچا رہی ہے۔

لہٰذا یہ نکاح تو ہوگیا جبکہ نکاح باپ دادا نے کرایا ہے اور بظاہر انہوں نے لڑکی کے حق میں کسی برائی کا ارادہ نہیں کیا ہے اور نہ اپنی کسی ذاتی غرض و منفعت کے حاصل کرنے کا، کہ کہا جائے کہ اپنی غرض پر لڑکی کو بھینٹ چڑھا دیا۔

اور یہ نکاح حنفیہ کے علاوہ بقیہ تینوں مذاہب و ائمہ کی رائے کے مطابق بھی منعقد و درست ہوگا جبکہ نکاح باپ دادا نے کیا ہو۔ کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باپ کو بالغ باکرہ پر بھی ولایت اجباری حاصل ہے اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کے نزدیک دادا کو بھی۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اس کے بعد لڑکی رشتے کو نباہنے کی بھی پابند اور اس پر مجبور ہے یا پھر اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ و سعی کا حق حاصل ہے۔

تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب نکاح صحیح ہو اور بظاہر حال اس میں لڑکی کی بہتری و مصلحت کا ہی لحاظ کیا گیا تو لڑکی سے یہی کہا جائے گا کہ اس رشتے کو باقی و برقرار رکھے اور صبر و ایثار سے کام لے، والدین کی خوشی اور ان کے پسند کردہ مستقبل کو اپنے حق میں بہتر سمجھے جن مضرتوں سے بچنے کے لئے اس نے مجبور ہو کر نکاح کو قبول کیا ہے رشتے کو ختم کرنے کی صورت میں اس قسم کی مضرتوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر اس کو مطلوبہ خوشیاں پورے طور پر حاصل نہ ہو سکیں گی۔

لیکن اگر وہ خود کو اس پر کسی طرح آمادہ نہ کر سکے تو اس کو رشتے کے ختم کرنے کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

یہ حق اس کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ لڑکی نے اگرچہ ہاں کر دی ہے مگر خود کو انتہائی مجبور پا کر اور اس حال میں کہ اس کا دل اس رشتے پر کسی طرح آمادہ نہ تھا، اس لئے ہاں کرنے بلکہ خود کو شوہر کے سپرد کرنے کے باوجود بھی بسا اوقات وہ شوہر کو اپنے دل میں وہ جگہ نہیں دے پاتی اور اپنے دل میں اس کے اندر وہ احساسات و جذبات پیدا کرنے سے عاجز رہتی ہے جو ازدواجی زندگی کی حقیقی مسرتوں کے لئے درکار ہیں بلکہ شوہر کے لئے معاندانہ جذبات اس میں

برابر برقرار رہتے ہیں اور فروغ پاتے رہتے ہیں۔ظاہر ہے کہ اس عظیم و نازک رشتہ میں یہ بدمزگی کامیاب مستقبل اور اچھے نتائج کا پیش خیمہ نہیں بن سکتی بلکہ زوجین کے لئے ہر اعتبار سے مسائل کو جنم دینے والی ہوگی اور صورت حال وہ ہوگی جس کو قرآن وفقہ کی تعبیر میں "شقاق" سے تعبیر کیا گیا ہے، خواہ یہ ہو کہ یہ صورتحال پیدا ہو چکی ہو یا یہ کہ دونوں بتدریج اس کی طرف جارہے ہوں۔

اس لئے لڑکی کو حق ہے کہ وہ شرعی حدود میں اس رشتے کو ختم کرنے اور اپنی آزادی کا مطالبہ کرے۔اور ایسی صورت میں اس کے مطالبے کو ان احادیث کا مصداق نہیں قرار دیا جاسکتا جن میں بغیر کسی معقول وجہ کے طلاق وخلع یعنی علاحدگی کے مطالبہ کی مذمت اور وعید آئی ہے، کیونکہ وعید ناحق مطالبے پر ہے اور یہاں مطالبہ بہرحال معقول اور برحق ہے۔

اور اس کی دلیل وہ قرآنی آیات و ہدایات ہیں جن میں زوجین کے درمیان باہمی شدید اختلافات اور ایک دوسرے کی حقوق کی ادائیگی میں شدید اور موجب نزاع کوتاہی کے پائے جانے یا اس کے قوی اندیشے پر رشتے کو ختم کردینے کی بات کہی گئی ہے:

"فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" (سورۂ بقرہ/۲۲۹)۔

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها" (سورۂ نساء/۳۵)۔

ان آیات کے خطاب میں حکام واولیاء اور شوہر، اقرباء سب داخل ہیں کہ شقاق کے حال اور اس کے قوی اندیشے میں کیا کریں، بہر تابعی مفسر حضرت طاؤس پہلی آیت کے تحت فرماتے ہیں:

اس آیت میں حدود اللہ کو قائم نہ کرنے سے مراد ہے ایک دوسرے کی معاشرت وصحبت کے معاملات وحقوق کی اچھی طرح انجام دہی نہ کرنا (بخاری مع فتح الباری ۹/ ۳۹۴)۔

اور سب سے اہم اور واضح دلیل صحیحین وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت ثابت بن قیس کی بیوی حاضر خدمت ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو ثابت بن قیس سے ان کے دین واخلاق کے اعتبار سے کوئی شکایت نہیں ہے (کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ مناسب آدمی ہیں) لیکن میں اس کو پسند نہیں کرتی کہ اسلام سے وابستگی کے ساتھ کسی کی بیوی رہوں اور اس کے ساتھ دل سے محبت نہ کروں۔ اس کے حقوق کو پورے طور پر ادا نہ کروں اور اس طرح میں ناشکری یا کفر کے کاموں کی مرتکب ہوں یا یہ کہ میں کفر تک پہنچ جاؤں۔

شوہر سے ان کی نفرت وبددلی کا کیا سبب تھا؟ اس بابت اگرچہ بعض روایات میں اس کا تذکرہ آتا ہے کہ وہ بہت مارتے تھے حتی کہ اس سے کچھ جسمانی نقصان بھی ہوا تھا مگر محققین نے اس کے بجائے اہمیت اس کو دی ہے کہ شوہر نہایت بدصورت تھے، کیونکہ خاتون نے دین واخلاق میں کمی کی صاف نفی کردی۔ وہ شوہر سے اتنی متنفر تھیں کہ ساتھ رہنے سہنے کے باوجود وہ خود کو شوہر سے پورے طور پر منسلک نہ کرسکیں اور وہ روز اول سے نفرت کا شکار تھیں، حتی کہ ابن ماجہ کی روایت میں آیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اگر خوف خدا نہ ہوتا تو جس وقت وہ میرے پاس پہلی مرتبہ داخل ہوئے، میں ان کے منہ پر تھوک دیتی۔

آپ ﷺ نے ان کی گفتگو سن کر معروف روایات کے مطابق مزید کوئی استفسار نہیں فرمایا اور نہ ناپسندیدگی کی وجہ معلوم کی، اندازہ یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ علم تھا، نبی اکرم ﷺ نے بس یہ فرمایا کہ کیا تم مہر واپس کرنے کو تیار ہو، جب انہوں نے ہاں کہا تو آپ ﷺ نے رشتہ ختم کرادیا (روایت کی بابت تفصیلات کے لئے عمدۃ القاری اور فتح الباری سے رجوع کیا جائے۔ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

ایک روایت ابوداؤد وغیرہ کی معروف ہے کہ ایک صحابی نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے بھتیجے سے کیا، مگر بھتیجے کے حالات کچھ ایسے تھے کہ جس کی وجہ سے وہ بیٹی کو پسند نہ تھے، خدمت اقدس

میں آ کر عرض کیا تو آپ ﷺ نے ان کو علاحدگی کا اختیار دیا جس پر انہوں نے عرض کیا کہ میں علاحدگی نہیں چاہتی مگر حق تو واضح کرنا چاہتی تھی۔

ایک واقعہ اور ہے جس کو محدثین امام بخاری وغیرہ نے اس سیاق میں ذکر کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے علم میں جب یہ بات آئی کہ حضرت علیؓ دوسرا نکاح کرنا چاہتے ہیں تو آپ نے اس سے منع فرمایا بلکہ یہاں تک فرمادیا کہ اگر دوسرا نکاح کرنا ہی ہے تو فاطمہ کو طلاق دے دیں۔ اس کی کیا وجہ تھی؟ شراح حدیث اور شراح بخاری نے اس پر بحث کی ہے تو یہ بتلایا ہے کہ حضرت فاطمہؓ سوکن کی وجہ سے دوسرے نکاح کو پسند نہیں کرسکتی تھیں اور نتیجتاً اس کی وجہ سے باہم شدید اختلاف اور شقاق کا اندیشہ تھا (بخاری مع الفتح۔ کتاب الطلاق ۹/ ۳۰۴)۔

اب علماء محققین اور اہل بصیرت علماء راسخین کی توضیحات و تصریحات سنئے:

حافظ ابن حجر نے ثابت بن قیس والے قصہ کے تحت "فوائد" میں لکھا ہے: خلع الفدیہ اس وقت بھی جائز ہے جبکہ عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو گرچہ شوہر اس کو ناپسند نہ کرے اور شوہر کو اس سے کوئی شکایت نہ ہو (فتح الباری ۹/ ۴۰۱) اور حضرت فاطمہ والی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ مذکورہ آیت (آیت سے "وان خفتم شقاق بينهما" مراد ہے) اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سد باب کے طور پر بھی ایسا کرنا درست ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شقاق کے وقوع سے پہلے محض اس کے خوف و اندیشے کے حال میں حکمین کو متعین کرنے کا حکم دیا ہے، جبکہ خوف کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شقاق تو فی الحال موجود نہیں لیکن مستقل تکدر اور باہمی بدمعاملگی اور بدمزگی پیدا کرنے والے شقاق و اختلاف کے قرائن و علامات موجود ہیں (فتح الباری ۹/ ۴۰۳)۔

مولانا عبدالصمد رحمانیؒ نائب امیر شریعت بہار واڑیسہ نے موضوع سے متعلق اپنی معروف کتاب "کتاب الفسخ والتفریق" میں اس مسئلے کی ایک فصل "زن و شوہر میں شقاق" کو بھی قرار دیا ہے اور شقاق کے متعدد اسباب ذکر کئے ہیں، کچھ مفصل اور کچھ اجمالاً۔ ان کے تحت

علماء امارت کا معمول ہے کہ وہ جب قرائن سے یہ محسوس کرتے ہیں کہ رشتے کو زبردستی باقی رکھنے میں زیادتی فساد کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا تو اسی اصل کے مطابق وہ زوجین کے درمیان تفریق کی راہ کو اختیار کرتے ہیں (اگرچہ تفریق خلع وطلاق کی صورت میں ہو)۔

نیز مولانا ابوالمحاسن سجاد صاحب علیہ الرحمہ نے اپنے متعدد فتاوی میں بیوی کی طرف سے بعض اہم شکایتوں کی بنیاد پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر عورت صبر وتحمل سے کام نہ لے سکے تو طلاق و خلع کے ذریعہ علاحدگی اختیار کرلے۔ اور وہ شکایات ان معروف صورتوں کے تحت نہیں آتیں جن کا تذکرہ اس سیاق میں عموماً کتابوں کے اندر ملتا ہے اور جن کو فسخ وتفریق کے تحت ذکر کیا جاتا ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۷۷) مثلاً ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: اگر زوجین میں موافقت ناممکن ہے تو ایسی صورت میں برضائے طرفین خلع ہوسکتا ہے، بلکہ ایک مفصل فتوی میں عدم موافقت کی بنیاد پر خلع کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے حال وقصہ اور حدیث سے استدلال کیا گیا ہے نیز آیت خلع سے بھی۔ یہ فتوی ایک دوسرے عالم کا تحریر کردہ ہے مگر مولانا تصدیق وتصویب میں فرماتے ہیں:

عورت کو ناموافقت مزاج یا دیگر مجبوریوں کی وجہ سے خلع کے مطالبہ کا شوہر سے حق ہے (فتاوی امارت شرعیہ ۱/ ۱۷۵، ۱۷۶)۔

مولانا سجاد صاحب نے خلع وغیرہ کا حکم جن صورتوں میں ذکر کیا ہے، ان میں زوجین کی عمروں میں عدم تناسب اور اس کی وجہ سے مرد کا ناکارہ ہونا بھی آیا ہے، جیسے کہ مولانا عبدالصمد رحمانی صاحبؒ نے کتاب ''الفسخ'' میں عنین ہونے کی بنیاد پر تفریق کے لئے اس صورت کو بھی ذکر واختیار کیا ہے جبکہ مرد کو اس قسم کا عارضہ شادی کے ایک عرصہ کے بعد لاحق ہو۔

رہا یہ مسئلہ کہ لڑکی اپنے حق کو کس طرح حاصل کرے اور شرعی کونسل وغیرہ اس بابت کیا کرسکتے ہیں تو گذشتہ سطور میں کچھ نہ کچھ صورت کا ذکر آگیا ہے اور وہی ان مواقع میں عموماً مذکور ہے جن کا حوالہ دیا گیا ہے اور وہ یہ کہ لڑکی شوہر سے علاحدگی کے لئے طلاق یا خلع کے حصول کی

سعی وتدبیر کرے، خواہ وہ خود شوہر سے گفتگو کر کے اس کو آمادہ کرے، یا متعلقین واعزہ یا شرعی کونسل وشرعی پنچایت وغیرہ کے لوگ شوہر کو تیار کریں اور سمجھائیں کہ جانبین کی بہتری اسی میں ہے کہ اس رشتہ کو خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کردیا جائے۔

شرعی کونسل وغیرہ جیسے اداروں کا کام صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی طرف سے علاحدگی کا حکم کر کے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام کریں بلکہ باہمی نزاعات کو حل وختم کرنے کی حتی الامکان سعی کے بعد شوہر کی طرف سے خلع وطلاق کا معاملہ طے کرانا اور بہ مجبوری خود تفریق کا فیصلہ کرنا، یہ سب ان اداروں کا کام ہے، ایسی بعض صورتوں میں مولانا سجاد صاحبؒ نے قاضی کی طرف سے فسخ وتفریق کا انکار کیا ہے۔

البتہ شرعی کونسل کی طرف سے فسخ وتفریق کی صورت اس بنیاد پر ہوسکتی ہے کہ اس نوع کے نکاح وقضیے کو مسئلہ کفاءت کے تحت لایا جائے اور اس پہلو سے اس کو دیکھا جائے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلو بھی یہاں قابل غور ہے، کیونکہ کفاءت کا مفہوم اور مقصد بہت وسیع ہے یہی وجہ ہے کہ تفصیلات وجزئیات میں اختلاف کے باوجود تمام علماء وائمہ نے نکاح کے اندر اس کی رعایت کو اختیار کیا ہے اور اس کو اہمیت دی ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۳۰، ۲۳۴، حاشیہ رد المحتار در مختار ۴/ ۲۰۴)۔

اس موقع پر کفاءت کی مناسبت سے گفتگو کو طول نہیں دیا جاسکتا، البتہ کفاءت کی وضاحت اور امور کفاءت کی بابت چند باتیں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جاسکے۔

کفاءت کیا ہے؟ اس بابت اکیڈمی کے گیارہویں سیمینار کی تجاویز کا ایک حصہ پیش خدمت ہے:

''اسلام نکاح کو پائیدار واستوار دیکھنا چاہتا ہے اور ایسی ہدایات دیتا ہے جن پر عمل کرنے سے نکاح اپنے مقاصد کو پورا کرے اور میاں بیوی تاحیات خوشگوار زندگی گذار سکیں۔

کفاءت کی حقیقت (زوجین میں) مماثلت اور یگانگت ہے۔ میاں بیوی کے درمیان فکر وخیال، معاشرت، طرز رہائش، دینداری وغیرہ میں یکسانیت یا قربت ہونے کی صورت میں زیادہ امید ہوتی ہے کہ دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار گذرے اور رشتہ مستحکم ہو۔ بے جوڑ نکاح عموماً ناکام رہتے ہیں اور اس ناکامی کے برے اثرات ان دونوں شخصوں سے متجاوز ہوکر دونوں کے گھروں اور خاندانوں تک پہنچتے ہیں، اس لئے احکام نکاح میں شریعت نے کفاءت کی رعایت کی ہے''۔

یہ تو اکیڈمی کی تجویز کا ایک حصہ ہے، مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی شہید علیہ الرحمہ نے ایک موقع پر فرمایا: لڑکا ہر حقیقت سے لڑکی کے برابر ہو، مراد یہ ہے کہ دین دیانت، مال، نسب، پیشہ اور تعلیم میں لڑکا لڑکی سے کم تر نہ ہو۔

امور کفاءت کیا ہیں؟ اس بابت فقہاء نے عموماً چند متعین امور کا تذکرہ کیا ہے۔ حنفیہ نے بھی اور دوسرے حضرات نے بھی۔ لیکن قدیم وجدید فقہاء محققین اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ کفاءت میں ذکر کیے جانے والے امور کی بنیاد عرف وعادت پر ہے۔ صاحب فتح القدیر اور علامہ شامی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی بناء پر کفاءت کی بحث وجزئیات میں علم وعقل وغیرہ کا ذکر وشمار کیا ہے ورنہ کتب فقہ میں عمومی طور پر مذکور امور میں یہ چیزیں شامل نہیں ہیں، اور اسی کے تحت عمر میں تناسب کو بھی مؤثر مانا گیا ہے، جس کو بعض مسلم ممالک میں اختیار کیا گیا ہے اور بعض اہل نظر علماء کی صراحت کے مطابق قدیم فقہاء نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (احسن الفتاوی ۵ / ۱۲۳ بحوالہ شرح مہذب)۔ آج علم وتعلیم کی معاشرہ میں جو اہمیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، اس لئے فقہاء عصر اس کو بھی ذکر کیا کرتے ہیں (آپ کے مسائل ۵ / ۶۱، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷ /) یعنی علم سے کورا ہونا اور جہالت یا علم میں فروتر ہونا ان کے نزدیک کفاءت میں مؤثر ہے۔

جیسے کہ بعض اہم بیماریوں کو بعض ائمہ مجتہدین بلکہ بعض ائمہ حنفیہ اور بعد کے علماء محققین نے اس فہرست میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو الحیلۃ الناجزۃ وکتاب الفسخ والتفریق، نیز الفقہ

الاسلامی وادلتہ ۷/ ۴۰۳) نیز کفو ہونے کے سلسلہ کو بھی بعض حضرات نے کفاءت کے ضمن کے تحت داخل کیا ہے (رد المحتار ۴/ ۲۰۹ تحت زکریا)۔

علامہ شامی کے بقول: تحقیق یہ ہے جنہوں نے کفاءت سے متعلق گفتگو میں ان تین امور پر اکتفا کیا ہے جن کا ذکر معروف ہے، اور دوسرے امور کے حق میں نفی کی ہے مگر اس کے ساتھ وہ فرماتے ہیں:

لیکن ان اوصاف میں تناسب کی رعایت بہتر ہے، بالخصوص عمر وعلم کی رعایت، کیونکہ زوجین کے درمیان ان دونوں چیزوں میں تناسب کا پایا جانا دونوں کے درمیان زیادہ توافق پیدا کر سکے گا اور ان کا لحاظ نہ کرنے سے بڑا فساد وانتشار ہوگا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷/ ۲۴۳، ۲۴۸)۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں: کفاءت کا اعتبار دفع عار کے لئے ہے، اور مدار اس کا عرف پر ہے اور کوئی فلاں خاندان فلاں خاندان کے برابر سمجھا جاتا ہے، متقدمین کے زمانے میں مساوات نہ ہوگی، اس لئے اختلاف زمان سے یہ حکم بدل گیا (امداد الفتاوی ۲/ ۱۷۳)۔

ایک فتوی میں کچھ عبارتیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ ان روایات حدیثیہ وفقہیہ سے ثابت ہوا کہ قول عمر کا صحیح ہے (جو عجم کے خاندانوں میں بھی کفاءت کی رعایت کا قائل ہے) اور یہ کہ بنی اس کا عرف پر ہے، جس کا حدیث میں بھی اعتبار کیا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باہم عجم میں جو نسب کا کفاءت کا معتبر نہ ہونا فقہاء نے لکھا ہے یہ بھی مقید ہے اس کے ساتھ جبکہ عرف میں اس تفاوت کا اعتبار نہ ہو ورنہ ان میں بھی اعتبار نسب وقومیت کا معتبر ہوگا۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: وہ نسب قیمت ذاتی ہے اور حسب لغۃً عام ہے، کمالات مکتسبہ کو لیکن عرفاً خاص ہے شرف نفس کے ساتھ خواہ وہبی ہو یا کسبی اور کفاءت میں یہ بھی معتبر ہے مثل نسب کے، چنانچہ فقہاء کا دیانۃً، مالاً وحرفۃً بیان اس کی صریح دلیل ہے اور مدار اس

مقالات

جبری شادی

مولانا برہان الدین سنبھلی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

والد اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دادا کی ولایت سے نابالغ لڑکی اور لڑکے کا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اختیار بھی نہیں رہتا، خواہ اس نے یہ نکاح غیر کفو میں یا مہر مثل سے کم پر ہی کر دیا ہو (اگر وہ ماجن نہیں ہے)۔

اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہوں اور نکاح کے وقت اجازت دے دی ہو اگرچہ جبراً ہی دی ہو تو نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے کہ بعد میں اختیار نہیں رہتا، خواہ وہ دونوں انگلستان کے رہنے والے ہوں یا ان میں سے ایک وہاں رہتا ہو دوسرا وہیں یا کہیں بھی رہتا ہو۔

والد اور دادا کی شفقت کا مطلب اور تقاضا یہی ہے، اسی لئے شریعت نے اسے یہ امتیاز دیا ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے مستقبل کے اعتبار سے جو بہتر ہو وہ اقدام کرے، چاہے لڑکوں، لڑکیوں کو اپنی ناتجربہ کاری، یا جذباتیت، جنسی انارکی اور بے راہ روی کی وجہ سے یہ رشتہ پسند نہ آئے۔

جن لوگوں کی یوروپ اور امریکہ کے حالات پر نظر ہے وہاں کی جنسی آزادی اور آزادانہ اختلاط کے مشاہدات ہیں ان کے لئے یہ سمجھنا کہ والدین اپنی اولاد بالخصوص لڑکیوں کے

لئے یورپ وامریکہ میں رشتہ کرنے کے بجائے ایشاء مثلاً ہندو پاک وغیرہ میں رشتہ کرنا کیوں پسند کرتے اور ترجیح دیتے ہیں، اس پسند میں یقیناً اولاد بالخصوص لڑکیوں کی خیر خواہی، ان کے دین واخلاق کی حفاظت ہی مقصود ہوتی ہے، حالانکہ انگلستان وغیرہ (یورپ وامریکہ) میں پلنے والے لڑکے لڑکیاں دین واخلاق سے بے بہرہ بلکہ بے زار ہونے کی وجہ سے ان رشتوں کو پسند نہ کریں تو تعجب کی بات نہیں، مگر ان کی پسند کا اعتبار کرنا خود ان ہی کے اخلاق و دین کو تباہ کرنے کے مرادف ہوگا، ایسی صورت میں والد کو مورد الزام قرار دینا اور بے راہ رو لڑکوں، لڑکیوں کی طرف داری کرنا شریعت ہی کے نہیں پدرانہ شفقت کے بھی خلاف ہے، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی نا سمجھ بچہ بیماری یا لاغری کی حالت میں مٹھائی کھائے یا کسی اور مضر صحت یا مہلک چیز کے استعمال کی ضد کرنے لگے اور والدین یا طبیب شفقت یا ہمدردی کی بنیاد پر اس سے روکتے ہوں تو کیا کوئی ذی ہوش والدین کی مخالفت اور ضدی نا سمجھ بچے کی حمایت کرے گا! یورپ وغیرہ میں پلی لڑکیوں کا ہندوستانی لڑکوں کا کفو نہ ہونا مضحکہ خیز بات معلوم ہوتی ہے کہ محض اس فرق کی بنیاد پر اگر کفاءت بدل جائے تو پھر دیہاتی وشہری کے فرق کی وجہ سے بھی بدل جانی چاہئے، اس لئے یہ محض بہانہ لگتا ہے، عذر شرعی نہیں معلوم ہوتا۔

اور اگر بالفرض اسے کفاءت کا فرق تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی بالغ لڑکی کی اجازت سے اور والد کی رضامندی سے ہونے والا نکاح منعقد اور لازم ہو جاتا ہے، یعنی محض اس بنیاد پر فسخ کا حق نہیں ہوتا۔

کیونکہ نکاح ان عقود میں سے ہے کہ جو از روئے حدیث نبوی شریف 'جد' اور 'ہزل' دونوں صورتوں میں منعقد اور لازم ہوتا ہے۔ حدیث صحیح کی مشہور کتابوں ابوداؤد اور ترمذی میں ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة".

اسی بنیاد پر فقہاء معتبرین کے نزدیک جبری طور پر کیا ہوا نکاح (اگر اجازت جبراً دی

ہو) بھی منعقد ہو جاتا ہے، مثلاً ہندوستان کے بلکہ ایشیاء کے سب سے بڑے مرکز دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کے مفتی اعظم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کا یہ فتوی ہے: "زبردستی کی اجازت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے"[1] علاوہ ازیں فقہ وفتاوی کی اہم مرجع کتاب ردالمحتار میں بھی یہی حکم مذکور ہے[2]۔

اس لئے کسی شرعی کونسل یا قاضی کو شرعاً حق نہیں کہ محض اس بنیاد پر کسی جوڑے کا نکاح فسخ کردے کہ لڑکی یا لڑکے نے نکاح کی اجازت جبراً دی تھی۔

(۱) مجموعہ فتاوی دارالعلوم دیوبند جلد ۱۰ ناشر مکتبہ امدادیہ دیوبند ۲/۳۰۲، ۸۴، ۸۶، ۱۰۰۔

(۲) ۱/۲۷۰ مکتبہ نعمانیہ دیوبند

جبری شادی کا مسئلہ

مولانا نذیر احمد قاسمی
جامعہ اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی

میری نظر میں ان ممالک کے مسلم بنات کی اس خاص وپیچیدہ صورت کا صحیح شرعی حل تو یہی ہے کہ ایسے گارجینوں پر قانون سازی کر کے تعزیری سزائیں جاری کی جائیں تا کہ کم از کم آئندہ ایسی صورت حال پیش نہ آسکے جو احکام شریعت کی شبیہ بگاڑنے بلکہ مسخ کرنے تک منتہی ہوجاتی ہے اور مذہب اسلام کی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔

۱- اکراہ علی النکاح ہو یا اکراہ علی التوکیل بالنکاح ہر دو اکراہ تحقق کے اعتبار سے غیر مؤثر ہیں اور دونوں صورتوں میں نکاح منعقد اور صحیح ہوجاتا ہے: "الإكراه على التوكيل بالنكاح يصح وينعقد" (۱)۔ "وحقيقة الرضاء غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه" (۲)۔

۲- جب نکاح کا انعقاد وصحت حقیقت رضا کے ساتھ مشروط ہی نہیں ہے تو صورت رضا کے پائے جانے کے بعد خواہ یہ صورت رضا بشکل زبانی اقرار بلفظ "ہاں" ہو یا بشکل دستخط وتحریر بہر حال اذن نکاح یعنی توکیل بالنکاح متحقق وموجود ہوجائے گا۔

---

(۱) شامی ۵ر۸۴

(۲) شامی ۴ر۷۰۔

۳- برطانیہ وغیرہ مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکی معاشرتی سطح پر خواہ کتنی ہی اونچی ہو مگر چونکہ اس نے اس نچلی سطح کے معاشرہ کے ایک فرد کے ساتھ اذن نکاح دے کر توکیل بالنکاح کا معاملہ کرلیا ہے تو اسے معاشرتی عدم کفاءت کی بنیاد پر دعوی تفریق کا حق ہرگز نہیں ملے گا۔

ہاں اس سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک چونکہ اکراہ علی النکاح یا اکراہ علی التوکیل بالنکاح کے موثر ہوجانے کا ہے اور نتیجتاً ان حضرات کے مسلک کے مطابق بصورت اکراہ نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ نکاح کی توکیل صحیح ہو پاتی ہے تو پھر جو حضرات شافعی، مالکی، یا حنبلی المسلک ہیں ان کے لئے مسئلہ آسان ہے لیکن حنفی المسلک فریقین کے لئے مسئلہ بہر حال دشوار و پیچیدہ ہی کہا جائے گا۔

اب اگر نفس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کی بنیاد پر حنفی قاضی، یا شرعی کونسل کے حنفی ممبران باتفاق رائے عدم انعقاد نکاح کا فیصلہ کردیں تو شاید گنجائش ہوسکتی ہے، کیونکہ فقہ حنفی کا بھی یہ معروف اصول ہے۔

۴- اگر نکاح یا توکیل بالنکاح اکراہ کے ساتھ ہو تو اس کے بعد زن وشوئی تعلقات کے قائم ہوجانے اور نہ ہونے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ مہر کے متعلق احکام یقیناً مختلف اور الگ الگ ہوں گے، جو مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ جبری نکاح میں ایک ہے نفس نکاح پر رضاء اور عدم رضاء کا مسئلہ، دوسرا ہے تسمیہ مہر عند النکاح اور اس کی مقدار پر راضی ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ۔ اور چونکہ بلا حقیقت رضا اکراہ سے نکاح منعقد ہونا طے شدہ ہے، اس لئے انعقاد نکاح تو بہر صورت ہو ہی جائے گا، مگر دین مہر چونکہ عوض بضع ہوتا ہے اس طرح یہ حقوق مالیہ اور عقد معاوضہ مالی کے قبیل سے سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین کا مقدار مسمی پر حقیقتاً اور واقعی راضی ہونا ضروری ہے اور اکراہ سے حقیقی رضا فوت ہوجایا کرتی ہے، اس لئے تسمیہ گویا کالعدم ہی رہتا ہے۔

ب۔ فقہ کا معروف مسئلہ ہے کہ ملک بضع بوقت دخول فی الملک متقوم ہوتا ہے اور اس کا

شرعی اور حقیقی عوض مہر مثل ہی ہوا کرتا ہے الا یہ کہ فریقین مہر مثل سے کسی کم یا زیادہ مقدار مہر پر اپنی حقیقی رضامندی ظاہر کردیں جو یقیناً اکراہ علی النکاح کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔

ج-اب اگر مرد پر اکراہ علی النکاح ہوا ہوگا تو ظاہر ہے وہ نفس نکاح کے ساتھ اس میں جو تسمیہ مہر ہو رہا ہے اس پر بھی راضی نہ ہوگا، گرچہ عدم رضاء کے باوجود انعقاد نکاح ہو جائے گا مگر قدر مہر مثل سے زائد دین مہر تو لازم نہ ہوگا۔

د-اس کے بعد اگر یہ ہو کہ قبل وطی ہی عورت اپنے دین مہر کا مطالبہ کرنے لگے تو مرد پر لازم ہوگا کہ وہ یا تو بقدر مہر مثل اسے دے کر اپنی ملکیت بضع کو باقی رکھے یا اسے جدا کر دے۔ اگر مرد نے دوسری صورت اختیار کی اور طلاق دے کر جدا کر دیا تو کچھ لینا دینا نہیں ہوگا، معاملہ صاف ہو چکا، الا یہ کہ عورت قدر مسمی اقل من مہر المثل پر بخوشی تیار ہو۔

ہ-لیکن اگر نکاح پر مرد کو نہیں عورت ہی کو مجبور کیا گیا ہوگا تو اس عورت کے حق میں بھی تسمیہ اور قدر مہر پر اس کی رضا اکراہ کے سبب فوت ہو جانے کی بنیاد پر تسمیہ اور قدر مسمی کالعدم کہلائے گا، اور مسمی اس کے بضع کا عوض نہیں بن سکے گا بلکہ عوض شرعی مہر مثل کو بدل بضع قرار دیا جائے گا۔

اب اگر قبل الوطی وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے گی تو مرد یا تو مہر مثل کے بقدر دے کر اس کو اپنی زوجیت میں رکھے اور استمتاع کا راستہ کھلا رکھے یا پھر اسے جدا کر دے، اگر جدا کر دے گا تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہوگا۔ یہاں بھی اگر خود عورت مہر مثل سے کم قدر مسمی ہی کو لینے پر راضی ہو جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔

و-اگر عورت کی جانب سے مطالبہ مہر بعد الوطی ہو رہا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: اگر بوقت وطی عورت کی طرف سے تمکین علی النفس برضا و رغبت ہوئی ہوگی تو یہ گویا فریقین کی طرف سے قدر مسمی پر رضا ہوگی۔ مرد تو راضی تھا ہی کہ اس پر اکراہ نکاح ہوا ہی نہ تھا اور عورت کی

طرف سے اب برضا ورغبت تمکین علی النفس قدرے کمی پر بھی رضا و لی و تکمیل کملائے گی، اس لئے عورت اس صورت میں قدرے کمی ہی پائے گی۔

لیکن اگر عورت کی رضاء کے بغیر زبردستی اس سے وطی کی گئی ہوگی تو پھر مرد کو مہر مثل ہی دینا ہوگا۔

۵- اس سلسلہ میں یا تو دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے مسلک کے مطابق عدم انعقاد کا فیصلہ کیا جائے، گویا عدول کیا جائے، یا پھر مسئلہ مجتہد فیہ ہونے کی بنا پر دفع ضرر اور دفع تنازع کی نیت سے عدم انعقاد نکاح کو ترجیح دے کر نزاع کو ختم کیا جائے۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی
امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

نکاح ایک مقدس رشتہ اور عبادت ہے، جس کے ذریعہ مرد وعورت کے مابین محبت والفت اور سکینت وطمانیت کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ دونوں جائز اور حلال طریقہ سے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر کے نسل انسانی کی افزائش اور بقا کا ذریعہ بنتے ہیں اور دونوں کے ملاپ اور اختلاط سے پاکیزہ معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ بیوی اپنے شوہر کے لئے سکون واطمینان کا ذریعہ، اس کے غم اور رنج میں شریک اور اس کی رفیقۂ سفر ہوتی ہے۔

قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے: "ومن ایٰته ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة"[1]۔

اور نبی کریم ﷺ نے نیک بیوی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: "الدنیا کلها متاع وخیر متاع الدنیا المرأة الصالحة"[2] (پوری دنیا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے اور دنیا کی سب سے بہتر چیز جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے وہ نیک بیوی ہے)۔

اور نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: مومن اللہ کے تقویٰ کے بعد نیک بیوی سے زیادہ کسی

---

(۱) سورۃ نساء/۲۵۔
(۲) رواہ مسلم مشکوٰۃ/۲۶۷۔

چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر وہ اسے حکم دیتا ہے تو وہ اس کی اطاعت کرتی ہے۔ اگر وہ اس کی طرف دیکھتا ہے تو اسے خوش کردیتی ہے اور اگر اس پر قسم کھاتا ہے تو سچ کر دکھاتی ہے، اور اگر وہ اس سے غائب رہتا ہے تو وہ اپنے نفس اور اس کے مال کے بارے میں خیر خواہی کرتی ہے[1]۔

نکاح کے ذریعہ انسان اپنے نصف دین کی تکمیل کرلیتا ہے اور اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے سے بچالیتا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي"[2] (جب انسان نکاح کرلیتا ہے تو نصف دین کی تکمیل کرلیتا ہے تو اسے باقی نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا چاہئے)۔

اسلام نے نکاح کے سلسلہ میں نہ تو بالغ لڑکیوں کو آزاد رکھا ہے کہ وہ جہاں چاہیں اولیاء کی مرضی اور رضامندی کے بغیر نکاح کرلیں اور نہ تو اولیاء کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ بالغ لڑکیوں کی اجازت و رضامندی کے بغیر جہاں چاہیں ان کا نکاح کردیں، بلکہ نکاح کی مصلحت اس میں ہے کہ یہ رشتہ دونوں کے باہمی اعتماد اور ان کی رضامندی سے انجام پائے۔ عموماً لڑکیاں ناتجربہ کار ہوتی ہیں اور جذبات میں آکر غلط لڑکوں سے رشتہ کرلیتی ہیں اور اپنی نادانی اور ناسمجھی کی وجہ سے غلط ماحول میں جانے پر آمادہ ہوجاتی ہیں، اس لئے اولیاء سے کہا گیا ہے کہ ان کی اجازت اور مرضی سے مناسب جگہ رشتہ طے کریں، تاکہ رشتہ میں پائیداری ہو، اور اس کے مفید اور بہتر نتائج ظاہر ہوں۔

چنانچہ نبی کریم ﷺ نے نکاح کے معاملہ میں ولی کی اہمیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

---

(۱) مشکاۃ ۲۶۸/۲۔

(۲) مشکاۃ ۲۶۸/۲۔

"أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"[1] (جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرلیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر اس نے اس کے ساتھ دخول کرلیا تو اس کے لئے مہر ہوگا، اس بنا پر کہ اس نے اس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر اولیاء کا اختلاف ہو تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے)۔

اس حدیث میں بطلان سے مراد حقیقی بطلان نہیں ہے، بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق ہوگا۔

اور جناب نبی کریم ﷺ نے بالغ لڑکی کی اجازت کو نکاح میں ضروری قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال: ان تسكت"[2] (ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہیں کیا جائے گا اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس کی اجازت کیسے ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ وہ خاموش رہ جائے)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"الأيم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[3] (بالغہ ثیبہ اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کے

---

(۱) مشکاۃ ۲۷۰/۲۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

نبی کریم ﷺ نے بالغہ لڑکی کے نکاح کو جو اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا مسترد فرمادیا چنانچہ بخاری کی روایت ہے: خنسا بنت خدام کا نکاح ان کے والد نے ان کی رضامندی کے بغیر کردیا حالانکہ وہ ثیبہ تھیں، انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور پھر اس معاملہ کو لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں تشریف لائیں تو آپ ﷺ نے ان کے نکاح کو مسترد فرمادیا[1]۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

"أن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ (رواه ابوداود)"[2] (ایک باکرہ خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئی اور ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کردیا حالانکہ یہ اسے ناپسند کررہی تھی تو نبی ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

عورتوں کو اولیاء کی اجازت اور ان کی رضامندی کے بغیر نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے، ارشاد نبوی ہے: (عورت، عورت کا نکاح نہ کرے، اور نہ عورت اپنا نکاح خود کرے، اس لئے کہ وہ زانیہ ہے جو اپنا نکاح اپنے طور پر کرلیتی ہے)[3]۔

یہ واضح رہے کہ شریعت اسلامی نے اولیاء کو لڑکیوں کے معاملات میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے اس کی بنیاد ان کے ساتھ محبت وشفقت اور ان کے مفادات کی رعایت وحفاظت ہے، لہذا ولایت کی بنا پر انہیں ایسے ہی تصرفات کا اختیار ہوگا جن میں لڑکیوں کے مفادات کا تحفظ ہو۔

---

(۱) مشکاۃ ار ۲۷۰۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) حوالہ بالا۔

۱۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر نکاح کے لئے تیار کرنا:

یہ صورت اکراہ اور جبر کی ہے۔ حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابوحنیفہؒ وقوع کے قائل ہیں۔ امام شعبی، نخعی اور ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حضرات اس معاملہ میں اکراہ کو مؤثر نہیں مانتے ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل عدم وقوع کے قائل ہیں اور اکراہ کو نکاح وطلاق کے معاملہ میں مؤثر ومعتبر قرار دیتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی: "لا طلاق فی إغلاق"[1] سے استدلال کیا ہے، یعنی اکراہ کی طلاق معتبر نہیں ہے۔

حنفیہ نے ارشاد نبوی: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة"[2] سے استدلال کیا ہے، یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے، اور ہنسی مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ ہنسی مذاق کی صورت میں شریعت نے نکاح اور طلاق کو معتبر مانا جبکہ ایسی حالت میں عاقل بالغ انسان صریح الفاظ کا استعمال کرتا ہے، صرف اس کے حکم پر رضامند نہیں ہوتا ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا اور اس کو نافذ ومعتبر قرار دیا۔ اکراہ کی حالت میں مکرہ اپنے اختیار وارادہ سے نکاح وطلاق کے الفاظ کا تلفظ کرتا ہے جو سبب میں کامل ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہے، اس لئے اکراہ کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور اس کی طلاق ونکاح کو درست قرار دیا جائے گا[3]۔

---

(۱) مشکاۃ ۲۸۴/۲۔

(۲) مشکاۃ ۲۸۴/۲۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح۔

علامہ کاسانی نے "بدائع الصنائع" میں حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح کے وقوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، انشاء اور اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وہ چیزیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں، یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فئ فی الایلاء، تدبیر اور قصاص میں معافی، یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں"[1]۔

۲- نکاح میں اکراہ موثر نہیں ہے:

یہ بھی اکراہ کی صورت ہے۔ لڑکی اپنی حقیقی رضا کے بغیر بھی اگر وہ کسی دباؤ اور جبر و اکراہ کی وجہ سے "ہاں" کہہ دیتی ہے اور زبان سے نکاح کا اقرار کر لیتی ہے تو اس کا قول اور تصرف معتبر قرار پائے گا، اور نکاح صحیح و درست ہو جائے گا۔ صحت نکاح پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن اگر لڑکی نے زبان سے اقرار اور الفاظ نکاح کے اظہار کے بجائے کسی تحریر پر صرف اپنا دستخط کر دیا، مثلاً یہ کہ میں نے قبول کر لیا، یا مجھے منظور ہے تو یہ معتبر نہیں ہوگا[2]۔

۳- معاشرتی فرق کا لحاظ:

فقہاء نے جن چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے، ان میں سب سے اہم اور متفق علیہ چیز دین داری اور تقوی ہے، لہذا اگر دیندار اور متقی لڑکی کا رشتہ اس کے گھر والے کسی فاسق و فاجر لڑکے سے کرنا چاہیں تو وہ لڑکا اس لڑکی کے حق میں کفو نہیں قرار پائے گا، اور اس صورت میں عدم

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۹۳ شرح العنایہ ۲/ ۵۴۹، البحر الرائق ۸/ ۷۲، تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۳، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، ورد المحتار علی ہامش الدر ۵/ ۸۶۔

(۲) رد المحتار علی ہامش الدر ۳/ ۲۱۔

کفاءت کی وجہ سے لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا، مگر سوال سے یہ واضح نہیں ہو رہا ہے کہ مغرب اور ہندوستان کے ماحول سے کیا مراد ہے اور کس چیز کو بنیاد بنا کر معاشرتی فرق کی بات کہی جا رہی ہے۔ واضح رہے کہ ماحول کی آزادی، عریانیت، بے حیائی اور اس طرح کی دیگر چیزوں میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اسے معاشرتی فرق کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔

۳- حالت اکراہ میں کئے گئے نکاح کو فسخ کرنے کا حق قاضی شریعت کو ہے:

ثبوت اکراہ کے بعد قاضی شریعت یا ان کی عدم موجودگی میں شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

جبری شادی

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی
امارت شرعیہ، پٹنہ

۱- نکاح ایسا عقد ہے جو زندگی بھر کے لئے کیا جاتا ہے، اسی لئے متعہ باتفاق فقہاء حرام وناجائز ہے اور یہی وجہ ہے کہ محرم عورتوں کی فہرست پیش کرنے کے بعد بقیہ تمام عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے، لیکن اس سلسلے میں مزید ہدایات دی گئیں کہ ایسے دو افراد میں یہ رشتہ کیا جائے جن میں زندگی بھر اسے قائم رکھنے کی توقع ہو۔ بعض ہدایات کی رعایت ضروری ہے، جبکہ بعض کی رعایت بہتر ومناسب ہے، مثلاً عمر، تعلیم، معاشرت وغیرہ۔

۲- لڑکیوں کے اولیاء کو اچھی طرح یہ بات بتائی جائے کہ یہ رشتہ جن مقاصد کے لئے کیا جاتا ہے، ان میں کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ یہ رشتہ باہمی رضامندی سے پوری طرح غور وفکر کرکے کیا جائے۔

۳- حنفیہ نے ناحق اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: ۱- اکراہ ملجی ۲- اکراہ غیر ملجی۔

اکراہ ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کوئی عضو ضائع کرنے یا سارا مال ضائع کرنے کی دھمکی ہو۔

اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ جان مارنے یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی نہ ہو، مثلاً کم مدت کی قید یا ایسی مار کی دھمکی ہو جس سے جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

"تقسيم الإكراه إلى ملجئ و غير ملجئ ينفرد به الحنفية، فالإكراه الملجئ عندهم هو الذي يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضو منها أو بإتلاف جميع المال أو بقتل من يهم الإنسان أمره..... والإكراه غير الملجئ هو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء كالحبس لمدة قصيرة ، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء"[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اکراہ کی یہ تقسیم نہیں ہے، لیکن انہوں نے اکراہ کے تحقق اور عدم تحقق سے بحث کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اکراہ صرف وہی ہے جس کو حنفیہ اکراہ ملجی کہتے ہیں۔ جس اکراہ کو حنفیہ غیر ملجی کہتے ہیں، ان کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر ہے۔

دوسری روایت ہے کہ یہ اکراہ معتبر نہیں ہے:

"اما غير الحنفية فلم يقسموا الإكراه إلى ملجئ وغير ملجئ كما فعل الحنفية، ولكنهم تكلموا عما يتحقق به الإكراه ومالا يتحقق، ومما قرروه في هذا الموضوع يؤخذ أنهم جميعا يقولون بماسماه الحنفية إكراها ملجئا، أما مايسمى بالإكراه غير الملجئ فإنهم يختلفون فيه. فعلى إحدى الروايتين عن الشافعي وأحمد يعتبر إكراها، وعلى الرواية الأخرى لا يعتبر إكراها"[2]۔

۴۔ فقہاء نے اکراہ کے تحقق کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ قتل یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی ہو، یا عضو کے باقی رہتے ہوئے اس کی منفعت کے اتلاف کی دھمکی ہو یا عزت وآبرو کے برباد کرنے کی دھمکی ہو۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ (بحث اکراہ) ۶/۱۰۵۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۵۰۔

"الشريطة الثالثة- أن يكون ما هدد به قتلا أو إتلاف عضو ولو بإذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر أو القدرة على البطش أو المشي مع بقاء أعضائها أو غيرهما مما يوجب غما بعدم الرضا، ومنه تهديد المرأة بالزنى والرجل باللواط"[1]۔

۵- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا پھر عزت ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جاتا ہے۔ یہ دراصل حنفیہ کے یہاں اکراہ غیر ملجی ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں ایک قول کے مطابق اکراہ نہیں ہے۔

۶- حنفیہ کے یہاں قدوری کی کتابوں میں اکراہ کے اثرات پر بحث کی گئی ہے، ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ عقود جو قابل فسخ نہیں ہوتے یا جن میں خیار شرط صحیح نہیں ہے، ان میں اکراہ خواہ ملجی ہی کیوں نہ ہو، موثر نہیں ہے، ان ہی میں نکاح بھی ہے، اس لئے اگر اکراہ کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح حنفیہ کے یہاں صحیح ہوگا۔

"ولكنهم استثنوا من ذلك بعض التصرفات فقالوا بصحتها مع الإكراه ولو كان ملجئا، ومن هذه التصرفات :الزواج، والطلاق، ومراجعة الزوجة والنذر واليمين"[2]۔

فقہاء حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ شارع نے ان تصرفات میں صرف الفاظ کو ان کے معنی کے قائم مقام قرار دیا ہے، جب الفاظ بولے جائیں گے تو معنی پر ان کا اثر مرتب ہوگا، خواہ بولنے والا اس معنی کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے راضی ہو یا نہ ہو؟

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۱، ۱۰۲۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۶۔

"وعللوا هذا بأن الشارع اعتبر اللفظ في هذه التصرفات - عند القصد إليه - قائما مقام إرادة معناه، فإذا وجد اللفظ ترتب عليه أثره الشرعي، وإن لم يكن لقائله قصد إلى معناه كما في الهازل، فإن الشارع اعتبر هذه التصرفات صحيحة إذا صدرت منه مع انعدام قصده إليها، وعدم رضاه بما يترتب عليها من الآثار"[1]۔

۷- حنابلہ کے یہاں بھی اکراہ کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا:

"يختلف أثر الإكراه عند الحنابلة باختلاف المكره عليه، فالتصرفات القولية تقع باطلة مع الإكراه إلا النكاح، فإنه يكون صحيحا مع الإكراه قياسا للمكره على الهازل"[2] "وإذا عقد النكاح هازلا أو تلجئة صح، لأن النبي ﷺ قال: ثلاث هزلهن جد، وجدهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة - رواه الترمذي. وعن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: من نكح لاعبا أو طلق لاعبا أو أعتق لاعبا جاز، وقال عمر: أربع جائزات إذا تكلم بهن: الطلاق والنكاح والعتاق والنذر. وقال علي: أربع لا لعب فيهن: الطلاق والعتاق والنكاح والنذر"[3]۔

۸- امام شافعی کے یہاں تو باکرہ بالغ لڑکی پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے، یعنی اس کا نکاح کرنے کے لئے ولی کو اس سے اجازت لینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں ان کے یہاں نکاح کے باب میں ولی کی طرف سے اکراہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۶۔

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۷۔

(۳) المغنی ۶/۵۳۴۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي، له الاعتبار بالصغيرة، وهذا لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها"[1]۔

ولا يجوز للأب والجد تزويج البكر من غير رضا ها صغيرة كانت أو كبيرة لما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها. والبكر يستأمرها أبوها في نفسها ۔ فدل على أن الولي أحق بالبكر وإن كانت بالغة فالمستحب أن يستأذنها للخبر"[2]۔

۹۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ برطانیہ اور دوسرے ممالک میں بسنے والے مسلمان وہاں کے معاشرہ میں پھیلی بے راہ روی، عریانیت، بے پردگی، اور فحاشی سے بچنے کے لئے تو نہیں اپنی بچیوں کی شادی ہندوستان و پاکستان کے دین دار گھرانوں میں کرنا چاہتے ہیں؟ اور لڑکیاں جو اس بے راہ روی کی عادی ہو چکی ہوتی ہیں وہ کسی بھی طرح یہ گوارا نہیں کرتیں کہ اس گندے ماحول سے الگ کر کے اس ماحول میں ان کو لایا جائے جو ان کی نفسانیت کے بالکل خلاف ہے، اگر چہ ان کی ان خرابیوں کے ذمہ داران کے والدین اور اولیاء بھی ہیں، لیکن وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر اپنی بچیوں کو اس گندے ماحول سے نکالنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے وہ جبر و اکراہ کا سہارا لیتے ہیں، تو اس کو اکراہ غیر مشروع کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس اکراہ میں نہ تو کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی گناہ ہے:

"الإكراه بحق. هو الإكراه المشروع اي الذي لا ظلم فيه ولا إثم. وهو ما توافر فيه أمران: الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به. والثاني: أن

---

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳۔

(۲) المجموع ۱۶/ ۱۶۵۔

بكون المكره عليه مما يحق للمكره الإلزام به، وعلى هذا فإكراه المرتد على الإسلام إكراه بحق حيث توفر فيه الأمران. وكذلك إكراه المدين القادر على وفاء الدين وإكراه المولي على الرجوع إلى زوجته أو طلاقها إذا مضت مدة الإيلاء"[1] ۔

۱۰- برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں رہنے والی لڑکیوں اور ہندوستان و پاکستان میں بسنے والے لڑکوں کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اگر اس سے مراد وہاں کی عریانیت و بے پردگی وغیرہ ہے تو ظاہر ہے ان حالات میں یہ کہنا کہ لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے، اس لئے بربنائے عدم کفاءت فسخ نکاح کا حق ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عدم کفاءت کی بنا پر اعتراض کا حق اولیاء کو ہوتا ہے لڑکی کو نہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۱- البتہ اگر نکاح کے بعد قاضی کے سامنے یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نکاح غیر شرعی اور ناحق اکراہ کے ذریعہ کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتا ہے، اس لئے کہ ناحق اکراہ حرام ہے، گناہ کبیرہ اور دین کے معاملہ میں لاپرواہی ہے، اس لئے ظلم ہے اور دفع ظلم دربار قاضی کا فریضہ ہے۔

"الإكراه بغير حق ليس محرما فحسب بل هو أحد الكبائر، لأنه أيضا يبني بقلة الاكتراث بالدين، ولأنه من الظلم وقد جاء في الحديث القدسي يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"[2] ۔

---

(۱) دار موسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۲

(۲) دار موسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۰۱

جبری شادی

مفتی انور علی اعظمی
دار العلوم مئو

۱،۲- جن فقہاء کے نزدیک اکراہ مؤثر ہے ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک حالت اکراہ انعقاد نکاح میں مؤثر نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ اکراہ کو ہزل کے ساتھ جوڑ کر اس حال کے تصرفات میں نکاح، طلاق اور عتاق کو نافذ کرتے ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد اس مسئلہ میں الگ رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حالت اکراہ کا نکاح موقوف رہے گا، اکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر مکرہ اجازت دے تو نافذ ہوگا اور اگر باطل کردے تو باطل ہو جائے گا[1]۔

۳- دونوں کا معاشرتی فرق عدم کفاءت کے لئے کافی نہیں ہے، جب تک کہ کوئی دوسرا معتبر سبب موجود نہ ہو۔

۴- اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہی زوجین میں تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مثلاً شوہر کفو نہیں تھا، لڑکی نے عدم کفاءت کا دعوی کیا اور قاضی نے تفریق کردی یا نکاح مہر مثل سے کم پر ہوا تھا، شوہر سے مہر مثل پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے انکار کردیا، دوسری طرف بیوی مہر میں کمی پر راضی نہیں ہے، بس قاضی تفریق کردے تو اس طرح

---

(۱) بدائع ۷ر۱۸۸، ہدایہ ردالمحتار بحوالہ حاشیہ المدخل ار۲۰۱۔

کی صورت میں شوہر پر کچھ لازم نہیں ہے، کیونکہ فرقت عورت کی جانب سے آئی ہے[1]۔ اور اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے تھے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا دخول زبردستی شوہر کی طرف سے وجود میں آئے، عورت اس کے لئے بالکل رضامند نہ ہو یا اس کی رضامندی کے ساتھ یہ عمل ہو۔ زبردستی دخول کی صورت میں عورت کو عدم کفاءت اور مہر کے مہر مثل سے کم ہونے دونوں بنیادوں پر خیار تفریق حاصل ہے[2]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اس کی واضح دلیل سنت نبوی میں موجود ہے۔ خنساء بنت خدام کا نکاح ان کے باپ نے کر دیا، وہ بالغہ تھیں اور اس نکاح پر راضی نہیں تھیں اور اللہ کے رسول ﷺ کے پاس تشریف لائیں پھر آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا[3]۔

امام نسائی اور امام احمد نے حضرت عائشہ کی سند سے ایک دوسرا واقعہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک جوان عورت کا نکاح اس کے باپ نے اپنے بھتیجے سے زبردستی کر دیا تھا، وہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے معاملہ عورت کے حوالہ کر دیا[4]۔

اللہ کے رسول ﷺ کا عمل ہمارے لئے سب سے بڑی دلیل ہے۔ زبردستی کی صورت میں آپ ﷺ نے ایک موقع پر لڑکی کو اختیار دیا اور ایک موقع پر نکاح فسخ کر دیا۔ ان دونوں صورتوں سے لڑکی کی مشکل کو دور کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲ / ۱۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲ / ۱۹۱۔

(۳) بخاری: روایت خنساء بنت خدام، نیز عبد الرزاق بروایت ابن کثیر ... بحوالہ الفقہ الاسلامی وادلتہ

ج ۷، ۲۰۳۔

(۴) الفقہ الاسلامی ۷ / ۲۰۳۔

جبری شادی کا شرعی حکم

مولانا اختر امام عادل
جامعہ ربانی منورواشریف، سمستی پور

نکاح ایک ایسا رشتہ ہے جو دو شخصوں کو تا عمر کے لئے ایک بندھن میں باندھ دیتا ہے اور دونوں کو تا حیات اس رشتہ کو نبھانا ہوتا ہے، اسی لئے اس کی بنیاد عاقدین کی رضامندی اور خود مختاری پر رکھی گئی ہے اور اس معاملہ میں زور وزبردستی کرنے سے روکا گیا ہے۔ احادیث میں صاف ہدایت دی گئی ہے:

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لا تنکح الثیب حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن واذنہا الصموت''[1] (ثیبہ کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ کی خاموشی اجازت ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''الأیم احق بنفسہا من ولیہا والبکر تستاذن واذنہا صماتہا''[2] (ثیبہ اپنے معاملہ میں اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے معاملے میں اجازت لی جائے اور اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰ کتاب النکاح۔

(۲) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم ﷺ کا فرمان نقل فرماتے ہیں:

"الیتیمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز علیها"[1] (باکرہ لڑکی سے اس کے معاملے میں پوچھا جائے گا، اگر وہ خاموش رہے تو اجازت مانی جائے گی اور اگر انکار کرے تو کوئی گنجائش نہیں)۔

عہد نبوی میں ان والدین کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی جنھوں نے اپنی لڑکیوں کی شادی ان کی مرضی کے خلاف کردی۔

یہ رضامندی کا رشتہ ہے، زندگی بھر کا سودا ہے، زندگی ایک ساتھ لڑکے لڑکی کو گذارنا ہے، والدین کا کیا ہے اور نہ وہ بہت دنوں تک دنیا میں باقی رہیں گے، لیکن ان کے بچوں کی زندگی اجیرن بن کر رہ جائے گی، یا یہ مقدس رشتہ ٹوٹ کر بکھر جائے گا، اس لئے اس معاملہ میں ہرگز کسی جبر واکراہ سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ایجاب وقبول اظہار رضامندی کے ذریعہ:

لیکن اس کے باوجود نکاح ایک معاملہ ہے اور اسی لئے دیگر معاملات کی طرح اس کو بھی بیٹھ کر باقاعدہ طے کرنا پڑتا ہے، اور زبانی طور پر ایجاب وقبول ہوتا ہے، اس لئے اس معاملہ کی بنیاد باطن امر پر نہیں بلکہ دلیل ظاہر پر رکھی گئی ہے۔ اندر کی پسند وناپسند کو جاننے کے لئے ہی ایجاب وقبول مشروع کیا گیا ہے، ورنہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اس لئے ایجاب وقبول دراصل اندر کی پسند کا ری اظہار ہے، حقیقت میں پسند ہے یا نہیں دیگر بہت سے ابواب کی طرح نکاح میں بھی اس پر مدار نہیں رکھا گیا۔ ہر انسان اپنے اظہار اور الفاظ کا پابند ہے، اگر اس کو پسند نہیں تو پسند کا اظہار کیوں؟ کہا جاسکتا ہے کہ جبر واکراہ یا بعض ناگزیر حالات کی بنا پر پسند کا اظہار کرنا پڑتا ہے، مگر یہ بھی دراصل اضافی طور پر پسندیدگی ہی کا ثبوت ہے، کہ اس نے ناگزیر حالات کے

---

(۱) ترمذی شریف ۱/۲۱۰۔

مقابلے میں زیادہ آسان اس رشتہ کو سمجھا، بہر حال نفس رضامندی کا انکار ممکن نہیں، کمی وبیشی ممکن ہے، مگر حالت اکراہ میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں پسند موجود ہوتی ہے۔ ہمیشہ آدمی بڑی مصیبت کے مقابلے چھوٹی مصیبت کو پسند کرتا ہے، جب کہ فی نفسہ مصیبت کو کوئی بھی پسند نہیں کرتا۔ یہی حال جبر واکراہ کے نکاح کا بھی ہے۔ ممکن ہے فریقین میں سے کسی فریق کو یہ رشتہ فی نفسہ پسند نہ ہو، مگر سامنے جو خطرات منڈلا رہے ہیں ان سے بچنے کے لئے اس ناپسندیدہ رشتہ کو پسند کرنا پڑتا ہے، غرض پسندیدگی اور رضامندی بہر صورت موجود ہے، خواہ کسی درجہ کی ہو۔

ایک حدیث سے رہنمائی:

اسی لئے فقہ اسلامی میں عام ضابطہ کے طور پر ایجاب وقبول کو بنیاد بنایا گیا ہے اور رضامندی وپسندیدگی کو پیمانوں سے ناپنے سے گریز کیا گیا ہے، ایک حدیث میں بھی اس کی طرف رہنمائی کی گئی ہے:

"ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"[1]

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ بھی ارادہ ہے اور مذاق بھی ارادہ ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

جبکہ مذاق کے وقت انسان مذکورہ تینوں چیزوں میں سے کسی چیز کے معاملے میں فی الواقع سنجیدہ نہیں ہوتا، اور نہ ان چیزوں کے ارتکاب کا اس کا کوئی حقیقی ارادہ ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود محض الفاظ کی ادائیگی پر بنیاد رکھی گئی اور حکم سنجیدگی والا لگایا گیا، غور کیا جائے تو قصد وارادہ کے باب میں ہزل کا معاملہ اکراہ سے زیادہ کمزور ہے، اکراہ میں قصد تو ہوتا ہے، رضامندی نہیں ہوتی اور ہزل میں کچھ نہیں ہوتا۔

---

(۱) ھدایۃ ۲۸۳/۲۔

نکاح کی بنیاد رضا پر نہیں، دلیلِ رضا پر ہے:

اسی طرح حدیث شریف کے اشارہ سے سمجھا جاسکتا ہے کہ نکاح کے باب میں حقیقی قصد و رضا کو کوئی دخل نہیں ہے، سارے احکام ظاہری الفاظ پر مرتب ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے اس میں رضا کا نہیں دلیلِ رضا کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شامیؒ "ليتحقق رضاهما" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أي ليصدر منهما ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل"[1] (رضا پر دلالت کرنے والے الفاظ و اعمال دونوں سے صادر ہوں، اس لئے کہ حقیقتِ رضا نکاح میں شرط نہیں ہے، کیونکہ نکاح اکراہ اور ہزل کی صورت میں بھی درست ہو جاتا ہے)۔

علامہ کاسانیؒ نے اس کی دو بنیادیں تحریر کی ہیں: ایک نقلی اور دوسرے عقلی۔

نقلی یہ ہے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "وأنكحوا الأيامى منكم"[2] (تم میں جو لوگ بے نکاح ہیں ان کا نکاح کراؤ)، اس آیت کے عموم میں خوشی نکاح اور بجبر نکاح دونوں داخل ہیں۔

عقلی بنیاد یہ ہے کہ یہ ایک قولی تصرف ہے، اس لئے قول پر اس کا مدار ہوگا، اکراہ اس میں مؤثر نہ ہوگا:

"ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق والعتاق"[3]۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/۸۶، کتاب النکاح۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۹۸، کتاب الاکراہ۔

جبری شادی کے دیگر مسائل:

فقہاء نے جبری نکاح کے ذیل میں دوسرے مسائل کو بنیاد بنا کر بحثیں کی ہیں، مگر فی نفسہ جبر کو بنیاد بنانے سے گریز کیا ہے، اور دوسرے مسائل کو بھی بنیاد بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عام طور پر جبری شادی میں بنیادی طور پر دو چیزوں کا مکمل لحاظ نہیں ہو پاتا، مہر مثل اور کفاءت، یا یوں کہا جائے کہ جبر کا سبب بھی ان ہی دونوں چیزوں میں سے کسی ایک کا عدم توازن بنتا ہے اور فریقین میں سے کسی فریق کی جانب سے بالعموم انکار بھی اسی بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ فریق مقابل کو اپنا کفو تصور نہیں کرتا، یا مہر کی مطلوبہ مقدار میں کمی یا بیشی محسوس کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے جبری شادی کے ذیل میں ان دونوں امور پر بحث کی ہے اور حل کی مختلف صورتیں تجویز کی ہیں۔

علامہ کاسانی نے اس پر بڑی بحث کی ہے، ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

جبری نکاح کی دو صورتیں ہیں:

۱- جبری نکاح لڑکے کا کیا گیا ہو اور لڑکی راضی ہو، ایسی صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا اس سے کم ہے تو کوئی حرج نہیں، اس کو مہر مثل تو دینا ہی تھا اور اگر مہر مثل سے زیادہ ہے تب بھی نکاح درست ہے، البتہ مہر مثل کے برابر مہر واجب رہے گا اور اس سے زیادہ حصہ ساقط ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں جبر کرنے والے سے مہر کا بدلہ وصول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کا مال ضائع نہیں ہوا، بلکہ اس کا بدل مل گیا ہے۔

۲- اور اگر جبری نکاح لڑکی کا کیا گیا ہو اور لڑکا راضی ہو، اس صورت میں اگر مقررہ مہر مہر مثل کے برابر یا زیادہ ہے، تب تو کوئی حرج ہی نہیں اور اگر مہر مثل سے بہت کم ہو تب بھی نکاح جائز ہے، البتہ اس صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ شوہر کفو ہے یا نہیں، اگر کفو ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ مہر مثل پورا کرو ورنہ دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگر شوہر مہر مثل پورا کر دے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے اور عورت بھی کم پر راضی نہ ہو تو تفریق کر دی جائے گی

اور اگر دونوں کے مابین اب تک ازدواجی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا تو شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر عورت صراحتاً یا دلالۃً مہر مثل پر راضی ہو جائے، زبان سے اظہار کردے یا شوہر کو اپنے اوپر بخوشی قابو دے دے تو عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے اولیاء کو بھی حق تفریق نہ رہے گا۔

اور اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے زبردستی وطی کرلے تو شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

اور اگر شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو تو عدم کفاءت کی بنیاد پر لڑکی اور اس کے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوگا، اور اگر لڑکی راضی بھی ہو جائے تو اس کے اولیاء کو بہر حال حق تفریق حاصل رہے گا۔ عدم کفاءت کی صورت میں اگر شوہر نے بیوی سے جماع نہ کیا ہو اور تفریق ہو جائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں"[1]۔

جبری نکاح علی الاطلاق درست ہے:

غرض فقہ حنفی میں جبری نکاح کی صحت کا مسئلہ کبھی زیر بحث نہیں رہا، علامہ شامیؒ کے دور میں بعض حضرات کی جانب سے قہستانی کے حوالے سے یہ خیال پیش کیا گیا تھا کہ فقہاء کے یہاں اس باب میں لڑکا اور لڑکی کے درمیان فرق ہے، لڑکے کی جبری شادی درست ہے، لڑکی کی نہیں۔ علامہ شامی نے اس کی سختی سے تردید کی اور اس کو محض وہم قرار دیا۔ اور کہا کہ قہستانی یا کسی بھی فقہ کے کلام میں اس قسم کی کوئی تقسیم نہیں کی گئی ہے، بلکہ علی الاطلاق مرد اور عورت دونوں کے لئے جواز نکاح کا حکم لگایا گیا ہے۔

"واما ما ذكر من ان نكاح المكره صحيح إن كان هو الرجل، و إن كان هو المراة فهو فاسد فلم أر من ذكره وإن أوهم كلام القهستاني السابق

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۹۸، ۱۹۹، کتاب الاکراہ۔

ذلک بل عبارتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح، كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمرأة، فمن ادعى التخصيص فعليه إثباته بالنقل الصريح"[1]۔

اولیاء کے اِکراہ کی بحث:

بلکہ فقہاء کے مباحث پر غور کرنے سے ایک بات اور محسوس ہوتی ہے کہ جبری شادی کے تعلق سے تمام تر مباحث کا رخ اس جبر واکراہ کی طرف ہے جو غیروں کی طرف سے یا غیر متعلق اشخاص کی جانب سے پیش آیا ہو، اگر خود اولیا اپنے لڑکے یا لڑکی پر جبر کریں اس سے فقہاء نے بحث نہیں کی ہے اور جبر واکراہ کی عام صورتوں پر اکتفاء کیا ہے، غالباً اس کی دو وجوہات ہیں:

۱- جب غیروں کا اکراہ صحت نکاح میں موثر نہیں جن سے بالعموم ہمدردی وخیر خواہی کی امید نہیں کی جاسکتی تو اپنے اولیا کا اکراہ بدرجہ اولی موثر نہیں ہوگا، جن میں شفقت وخیر خواہی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔

۲- لڑکا یا لڑکی اولیاء کے جس اصرار کو جبر واکراہ کا نام دے رہے ہیں ممکن ہے فی الواقع وہ ان کی ناعاقبت اندیشی اور درحقیقت اولیاء کا منشا ان کے اچھے مستقبل کی تعمیر ہو۔ آج کے بچوں کی نگاہ ان باریکیوں تک کہاں پہنچ سکتی ہے جہاں تک ان کے بڑوں کی پہنچ سکتی ہے، اس لئے قاضی اور مفتی کو محض بچوں کی چیخ وپکار پر توجہ نہیں دینی چاہئے، بلکہ ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہئے جو اس باب میں ممکنہ حد تک ملحوظ ہو سکتے ہیں۔

ان تفصیلات سے درج ذیل مسائل پر بخوبی روشنی پڑتی ہے:

۱- اسلامی تعلیمات اور عقد نکاح کے مزاج کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ لڑکا اور لڑکی کی پوری رضامندی سے طے کیا جائے، اور اس باب میں کسی قسم کے جبر واکراہ کو راہ نہ دی جائے،

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴ / ۷۸ کتاب النکاح۔

ورنہ ایک تو یہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہوگا، دوسرے اس نکاح سے وہ مقاصد حاصل نہ ہوں گے جو نکاح میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔

۲- لیکن اگر کوئی شخص ان تعلیمات ورفشا نکاح کا لحاظ نہ کرے لڑکا یا لڑکی سے بجبر و اکراہ کسی رشتہ کے بارے میں ہاں کرالے اور لڑکا اور لڑکی اپنے اولیاء، یا دیگر حالات ومسائل کا غیر معمولی دباؤ محسوس کرتے ہوئے اپنی زبان سے ایجاب وقبول کرلیں، تو فقہ اسلامی کی روشنی میں یہ نکاح درست ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ تصرفات قولیہ میں سے ہے جن کی صحت میں اکراہ موثر نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں حالت اکراہ میں رضامندی بالکلیہ مفقود نہیں ہوتی، قصد رضامندی موجود ہوتی ہے، پھر قصد ورضا کے باب میں اکراہ کا معاملہ ہزل سے بھی کمزور ہے، اس لئے کہ اکراہ میں قصد ہوتا ہے، رضا نہیں ہوتی جب کہ ہزل میں دونوں میں سے کچھ نہیں ہوتا، اس کے باوجود ہزل کی حالت کا نکاح باتفاق فقہاء درست ہے، اس لحاظ سے حالت اکراہ کا نکاح بدرجۂ اولیٰ درست ہوگا۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے محض اس فرق کو شرعی کفاءت کی بنیاد بنانا مشکل ہے، دیگر امور کفاءت حسب ونسب، دین ومذہب، دینداری وتقویٰ، مال ودولت، اور پیشہ واشتغال میں اگر فرق نہ ہو اور مذکورہ امور لڑکا اور لڑکی کے درمیان مشترک ہوں تو محض مشرقیت ومغربیت یا اختلاف مکان یہ تہذیبی ومعاشرتی فرق کو کفاءت کی قانونی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا، ورنہ دیہات کی تہذیب ومعاشرت شہری تہذیب ومعاشرت سے مختلف ہوتی ہے، ایک علاقے کا مزاج رہن سہن اور طرز معاشرت دوسرے علاقے سے الگ ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے اس کو کفاءت کے لئے قانونی وجہ بننے سے انکار کیا ہے۔

"القروي كفوء للمدني فلا عبرة بالبلد (درمختار) أي بعد وجود ما مر

من أنواع الكفاءة، قال في البحر: فالتاجر في القرى كفء لبنت التاجر في المصر للتقارب"[1]۔

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، یعنی اگر کفاءت کی تمام مطلوبہ چیزیں موجود ہوں تو علاقائی اختلاف کا اعتبار نہیں، بحر میں ہے کہ دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، اس لئے کہ دونوں میں تاجرانہ یکسانیت موجود ہے)۔

۴- جبری:۔ دی میں اگر کفاءت اور مہر مثل دونوں کی رعایت کی گئی ہو تو نکاح درست اور لازم ہوگا اور میاں بیوی میں ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد پورا، اور قائم ہونے سے قبل اگر طلاق یا تفریق ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر مہر مثل کی رعایت نہ کی گئی ہو تو شوہر کو مہر مثل کی تکمیل کا پابند کیا جائے گا، یا عورت کو کم پر راضی کیا جائے گا، اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ بن سکے تو تفریق کر دی جائے گی، اس صورت میں اگر فیصلہ تفریق سے قبل شوہر عورت سے بالجبر وطی کر لے تو نکاح لازم ہو جائے گا، اور شوہر پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہوگی اور اگر تفریق سے قبل عورت سے بخوشی وطی کر لے تو اس کا مطلب ہوگا کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے، اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا اور عورت کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں میاں بیوی باہم کفو نہ ہوں تو عورت کو حق تفریق حاصل ہوگا، البتہ اگر تفریق سے قبل عورت صراحۃً یا دلالۃً اس نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا حق تفریق باطل ہو جائے گا، اس صورت میں اگر میاں بیوی میں جنسی تعلق کی نوبت نہیں آئی اور تفریق ہو گئی تو شوہر پر کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب تفریق شوہر نہیں ہے، البتہ اگر جماع کر لے تو مہر مقررہ واجب ہوگا۔

---

(۱) رد المحتار ۳/ ۲۱۹۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اگر اس طرح کا کیس آئے اور قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات وغیرہ کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ لڑکی کسی طرح نکاح کو منظور کرنے کے لئے راضی نہیں تھی، اور نہ اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی تھی، تب بھی اس کو محض جبر و اکراہ کی بنا پر فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا، شرعی کونسل کو دوسرے امور کی بھی چھان بین کرنی چاہئے اور اگر کوئی چیز قابل اصلاح ہو تو اصلاح کرے اور افہام و تفہیم کے ذریعہ لڑکی کو اس رشتہ پر آمادہ کرے، ورنہ محض جبر و اکراہ کی بنا پر قاضی یا شرعی کونسل کو فسخ نکاح کی اجازت نہیں ہوگی۔

جبری شادی

مفتی محبوب علی وجیہی (رامپور)

۱، ۲- بلاشبہ نکاح کے لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی ضروری ہے۔ احادیث مبارکہ اس پر کثرت سے دلالت کرتی ہیں، لیکن ایک حقیقت رضا ہے اور ایک لفظی اور ظاہری رضا ہے۔ نکاح، طلاق، عتق ان کا تعلق ظاہری اور لفظی رضا سے ہے، یہاں تک کہ ہزل اور بلا قصد بھی اگر نکاح، طلاق، عتق کے الفاظ زبان سے ادا ہو جائیں گے تو نکاح، طلاق، عتق واقع ہو جائیں گے، پس معمولی اکراہ اور جبر کے ساتھ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ ایسا جبر واکراہ جس سے جان جانے کا یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو، میرے نزدیک اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ ایسی لڑکیاں جن کا نکاح جبر واکراہ کے ساتھ کرا دیا جاتا ہے ان کو فسخ کا حق حاصل ہے، وہ مسلم پنچایتی اداروں میں خلع حاصل کر سکتی ہیں، پاسپورٹ کے ضائع کرنے کی دھمکی اگر لڑکی کے ظن غالب تک پہنچا ہے تو یہ بھی جبر واکراہ کی دوسری صورت میں داخل ہے، اگر لڑکی کو دھوکہ دے کر نکاح پڑھوایا جائے تو اس صورت میں اس کا اذن نہیں ہوگا۔

۳- معاشرتی فرق کوئی اہم چیز نہیں ہے، لڑکی ہندوستان یا پاکستان میں پیدا ہوا ہے تو اس کو یہاں کے سانچے میں ڈھل جانا چاہئے اور لڑکی یورپ گئی ہے تو اس کو وہاں کے سانچے میں ڈھل جانا چاہئے۔

۴- نکاح کے بعد جو تعلقات زن و شوہر کے قائم ہوتے ہیں اس کا حکم الگ ہے، اور اگر نہیں قائم ہوئے ہیں تو اس کا حکم الگ ہے جو فقہ میں ظاہر ہے۔

۵- اگر لڑکی کسی طرح بھی شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی تو قاضی یا شرعی کونسل کو پہلے خلع کی کوشش کرنا چاہیے اگر شوہر خلع کے لئے راضی نہ ہو تو پھر قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہے۔

جبری شادی

ڈاکٹر مروان محمد محروس المدرس الاعظمی، عراق

نکاح میں کفاءت کا مفہوم اور اس کی تعیین میں عرف کا اثر

پہلی بحث: کفاءت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

الکفاءۃ: (زیر اور مد کے ساتھ)، اور المکافأۃ لغت میں "کافأ" کا مصدر ہے۔ یہ دونوں بطور اسم بھی استعمال ہوتے ہیں اور الکفاء بدلہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مالي به قِبَلٌ ولا کِفاء یعنی مجھے اسے بدلہ دینے کی طاقت نہیں۔ حضرت حسان بن ثابت کا شعر ہے: و روح القدس لیس له کفاء، (یعنی جبرئیل کی کوئی نظیر اور مثال نہیں)۔ حدیث میں آیا ہے: "فنظر إلیهم فقال: من یکافئ هؤلاء" (آپ نے ان کی طرف دیکھا اور فرمایا: کون ہے جو ان لوگوں کے برابر ہو) اور احنف کی حدیث میں ہے: "لا أقاوم من لا کفاء له (میں اس سے مقابلہ نہیں کرتا جس کے برابر کوئی نہ ہو)۔ الکفيء، الکفوء، الکفاء: نظیر اور مساوی کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے: الکفاءۃ في النکاح۔ ہم کہتے ہیں: فلان کفء فلانة: جب کوئی مرد کسی عورت کا شوہر بن سکتا ہو، اس کی جمع اکفاء آتی ہے[1]۔ تکافأ الشیئان کا مطلب ہوا:

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط اور الموسوعۃ الفقہیہ طبع کویت، جلد ۳۴۔

دو چیزیں ایک دوسرے کے برابر ہوئیں۔ کافاہ، مکافاۃ و کفاء کا مطلب ہے: برابر ہونا۔ عرب کہتے ہیں: الحمد للہ کفاء الواجب یعنی اللہ تعالیٰ کے شایان شان تعریف، حدیث میں آیا ہے: "المسلمون تتکافأ دماء ھم" یعنی دیات اور قصاص میں مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً کفاء ۃ فی الدماء، کفاء ۃ فی النکاح ۔ نکاح کے باب میں کفاءت یہ ہے کہ چند مخصوص امور میں زوجین کے مابین برابری ہو(۱)۔

وہ مخصوص امور یہ ہیں: شوہر کا بیوی کے حسب نسب، دین اور گھر وغیرہ میں برابر ہونا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ زوجین کے مابین مخصوص درجہ کی برابری یا شوہر کا بیوی کے مساوی ہونا ہے(۲)۔

میری رائے اسی بنیاد پر یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ امور میں شوہر بیوی کے برابر ہو۔

دوسری بحث: عرف کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو رسم و رواج اور معاملات میں لوگوں کے درمیان رائج ہو۔ عرف معروف کو بھی کہا جاتا ہے اور عرف گھوڑے کی گردن کے بال، اور مرغ کی کلغی کو بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح عرف سمندر کی موج اور اونچی جگہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے(۳)۔

عَرَفَ، عَرُفَ عَرِفَ وغیرہ ایسے افعال ہیں جن کے مختلف صیغے آتے ہیں اور ہر صیغہ کے لغوی

---

(۱) ملاحظہ ہو: البحر الرائق جلد ۳، صفحہ ۱۳۷، الدر المختار ورد المحتار جلد ۳ صفحہ ۸۴، الموسوعۃ الفقہیہ جلد ۳۴۔

(۲) دیکھیں: البرکتی، التعریفات الفقہیہ۔

(۳) المعجم الوسیط ۲/۵۹۵۔

اعتبار سے کئی معانی ہیں لیکن وہ ہماری بحث سے خارج ہیں۔ ہم نے اپنی بحث سے متعلق معنی نقل کر دیے ہیں۔ رہا عرف کا اصطلاحی معنی، تو عبداللہ بن احمد النسفی نے "المستصفی" میں اس کی تعریف یوں کی ہے:

عرف: وہ چیز ہے جو عقلی لحاظ سے لوگوں کے ذہن میں بیٹھ گئی ہو اور جسے سلیم طبیعتوں نے قبول کر لیا ہو[1]۔

ابن عابدین نے عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں بھی تعریف الاشباہ للظہیری کے حوالہ سے اور انہوں نے المستصفی کے حوالے سے نقل کی ہے[2]۔

لیکن یہ تعریف مکمل نہیں ہے، کیونکہ اس میں اس بات کی وضاحت نہیں کہ دل میں کیا چیز بیٹھی اور وہ کیا ہے، جسے سلیم طبیعت والے قبول کریں۔ مناسب تھا کہ تعریف کے اندر یہ بات بھی آتی کہ وہ افعال جو دل میں بیٹھ جائیں اور فعل میں مثبت و منفی دونوں آتے ہیں (کیونکہ عدم فعل بھی ایک فعل ہے[3]۔ ارادۃً کسی چیز سے رکنا بھی فعل ہے۔ اسی وجہ سے اس پر انسان کا محاسبہ کیا جائے گا۔

برکتی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ عرف وہ ہے جس کو عقل کی شہادت کے ساتھ دل مان جائیں اور طبائع سلیمہ اس قبول کر لیں[4]۔ عصر حاضر کی ایک جماعت نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ فعل، قول یا ترک ہے جو عام لوگوں میں متعارف ہو جائے اور لوگ اس پر چلنے لگیں[5]۔ لیکن یہ تعریف بھی پوری طرح دقیق نہیں، کیونکہ:

---

(۱) دیکھیے: المرکبی: بحث العرف والعادۃ فی رای الفقہاء مطبعہ ازہر جلد ۱۹، صفحہ ۸۔

(۲) ابن عابدین: رسالۃ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف۔ مذکورہ تعریف میں لفظ عادت کا اضافہ ہے۔

(۳) نکار العقول فی علم الاصول: از ڈاکٹر محمد عمروسی المدرس۔

(۴) البرکتی: التعریفات الفقہیہ

(۵) محمد مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی، دار النہضۃ العربیۃ ۱۹۶۹ء، ص ۲۶۰، نیز دیکھیے: عبد الوہاب خلاف، علم اصول الفقہ، دار القلم کویت، ص ۸۹، نیز اسی مفہوم میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی الوجیز

۱- اہل منطق کے مطابق اس تعریف میں "دور" ہے، کیونکہ اس میں عرف لفظ تعارف پر مبنی ہے۔

۲- تعریف حقیقی نہیں جو اہل منطق کے نزدیک شرط ہے۔

۳- اس تعریف میں ترک کو ایک فعل نہیں قرار دیا گیا جبکہ جو بات معلوم ہے وہ اس کے برخلاف ہے (لہذا ترک کو بھی فعل کے زمرہ میں رکھنا چاہئے)۔ ہماری پسندیدہ تعریف وہی ہے جو نسفی نے کی ہے، اس قید کے ساتھ جو ہم نے لگائی ہے۔

اکثر فقہاء، عادت اور عرف کو ایک جیسا قرار دیتے ہیں[1]۔

بعض کا کہنا ہے کہ عادت عرف سے عام اور وسیع ہے[2]۔

میری رائے یہ ہے کہ یہ محض اصطلاحی مسئلہ ہے، اور "ولا مشاحة فی الاصطلاح" (اصطلاح میں بحث و مباحثہ کی چنداں ضرورت نہیں)، اور یہ معلوم ہی ہے کہ خود اصطلاح بھی ایک خاص قسم کا عرف ہوتا ہے، لہذا اس پر غور کیا جانا چاہئے[3]۔

عرف کبھی عملی ہوتا ہے اور کبھی قولی۔ عرف عملی وہ ہے جس پر عمل ہوتا ہو، چاہے وہ عام ہو جیسے بغیر کسی وقت یا اجرت کی تعیین کے حمام میں داخل ہونا یا کسی شہر کے ساتھ خاص ہو، جیسے دیہات والوں کا سرمایہ چوپایوں کی صورت میں ہونا۔

عرف قولی الفاظ سے ہوتا ہے۔ اسے کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا

فی اصول الفقہ، مکتبہ القدس ص ۲۵۲، اور ڈاکٹر مصطفی الزلمی کی اسباب اختلاف الفقہاء فی الاحکام الشرعیۃ، جلد ۱ ص ۵۰۳۔

(۱) ان میں سے ابن عابدین اور صاحب المستصفی ہیں اور جدید فضلاء میں سے ڈاکٹر عبد الکریم زیدان، ڈاکٹر مصطفی زلمی اور عبد الوہاب خلاف ہیں۔

(۲) ان میں سے ابن امیر الحاج اور القرافی ہیں اور ابن الہمام "التحریر" میں کہتے ہیں کہ عرف عادت سے عام ہے۔

(۳) ثار العقول، مرجع سابق۔

جاتا ہے، لہذا وہ خاص ہوتا ہے، اگر لوگوں کے ایک طبقہ کے درمیان بولا جائے تو وہ خاص ہوگا، جیسے حیاتیات کے ماہرین زمین میں جو کھدائیاں وغیرہ ڈائنا مائٹ کے ذریعہ کرتے ہیں، انہیں وہ زلزالی (زلزلہ سے متعلق) ریسرچ کا نام دیتے ہیں، جبکہ زلزلہ کا ایک معروف لغوی مفہوم ہے جو اس کے علاوہ ہے۔

اور اگر تمام لوگوں کے درمیان معروف ہو تو اسے عام کہیں گے، جیسے لفظ "دابة" کا اطلاق چوپایہ پر، حالانکہ لغت میں "دابة" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر رینگے۔

اس طرح لغوی عرف مجاز کے قبیل سے ہوتے ہیں، یعنی تجاوز کرکے جس کو دوسرے لفظ کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اصل کو مراد لینے سے مانع ہوتا ہے۔

تمام قسم کے مجازات کبھی حقیقت بھی بن جاتے ہیں۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

۱- جیسے ہی بولا جائے وہی معنی میں ذہن میں آئے۔

۲- اس کی نفی نہ کی جاسکے۔

لہذا بعض حقائق شرعی ہوتے ہیں اور بعض مخصوص عرفی جو مختلف خاص قسم کے اعراف میں بدل جاتے ہیں اور بعض اعراف عام ہوتے ہیں، جبکہ سبھی ان کا استعمال کرتے ہوں۔

مسلمان فقہاء نے عرف کے اعتبار اور اس پر عمل کرنے کے لئے کئی شرطیں عائد کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم شرطیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱- یہ ہے کہ عرف عام ہو یا غالب ہو۔ "الاشباہ والنظائر" میں کہا ہے: عادت اگر مستقل ہو یا غالب ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور اگر صرف مشہور ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[1]۔

۲- یہ کہ بعض لوگوں کی رائے کے مطابق عرف عام ہو، کیونکہ بناء احکام کے لئے معتبر عرف کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا وہ صرف عرف عام ہو یا مطلق عرف؟

---

(۱) الاشباہ لابن نجیم جلد ۱ صفحہ ۱۲۸، المدخل، القواعد الفقہیہ قاعدہ نمبر ۵۵۔

میرا کہنا یہ ہے اور اس پر عمل بھی کیا جاتا ہے کہ ترک قیاس اور تخصیص قیاس میں عرف خاص کا اعتبار ہوگا، چنانچہ جب اہل بلخ کا یہ معمول ہوگیا کہ بننے والے کو بنے گئے کپڑے کا کچھ حصہ بطور اجرت دے دیتے تو چونکہ اس کی حرمت قفیز طحان (آٹا پیسنے والے کی ناپ) پر قیاس کرتے ہوئے قیاسی طور پر ثابت ہوتی تھی، جس کی صریح ممانعت نبی ﷺ سے منقول ہے، اس لئے یہاں قیاس کو عرف خاص کے ذریعہ خاص کر دیا گیا[1]۔

۳- یہ کہ عرف مخالف شرع نہ ہو۔

۴- یہ کہ وہ عرف جس پر تصرف کو محمول کیا جائے، انشاء تصرف کے وقت موجود ہو، اس طرح کہ عرف وقت تصرف سے پہلے ہی سے موجود چلا آرہا ہو اور اس وقت بھی ہو تب موازنہ ہوگا، چاہے تصرف قولی ہو یا فعلی۔

صاحب "الاشباہ" کہتے ہیں[2]:

"وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے گا وہ متوازی ہوگا جو پہلے سے موجود ہو[3]، بعد میں وجود پذیر ہوا ہو، اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ عرف طاری کا اعتبار نہیں"۔

شارع حکیم نے عرف صالح کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ لوگ جس طریقے کے عادی ہوں اور اس پر عمل پیرا ہوں اس سے ان کو نکالنے میں تنگی اور شدید مشقت ہوگی۔ انبیاء کرام کو سخت مشکلات اسی لئے پیش آتی ہیں کہ وہ لوگوں کو ان کے فاسد اعراف سے باہر نکالتے ہیں۔

اسلامی شریعت نے ان اعراف کو بھی لحاظ کیا جو دور جاہلیت میں رائج تھے۔ بعض کو

---

(۱) مشائخ بلخ میں الحنفیہ ڈاکٹر محمد محروس المدرس ص ۲۰۰۔

(۲) الاشباہ جلد ۱، صفحہ ۱۳۳

(۳) اشباہ کے شارح حموی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی یہ لفظ کے وقت سے مقدم ہو کہ وہ اس وقت تک ثابت شدہ رہ جائے اور جو عرف ابھی بعد میں وجود پذیر ہوا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ اس کے مطابق کسی سابق لفظ کی تاویل کی جائے گی"۔ ماخوذ از مصطفیٰ شلبی: المدخل فی التعریف بالفقہ الاسلامی مطبوعہ الطبعۃ العربیہ ۱۹۶۹ء ص ۲۶۳۔

اعراف کو باقی رکھا اور جو مخالف شریعت تھے، انہیں باطل قرار دیا، اس کی مثالیں بہت ہیں۔
مثلاً شریعت نے بیع، شرکت، وکالت، رہن اور اجارہ وغیرہ کو باقی رکھا۔
جبکہ بادشاہ اپنے لئے جو زمینیں خاص کرتے ہیں ان کو اور بیع المنابذہ، بیع الملامسۃ، تلقی الرکبان (سواروں سے پہلے ہی سامان حاصل کر لینے کی کوشش)، بیع الحاضر للبادی (شہری کا دیہاتی سے دیہات ہی کے نرخ پر بیچ کرنا) وغیرہ کو ممنوع قرار دیا۔

تیسری بحث: کفاءت کی غرض وغایت:

کفاءت کی شرط کے اعتبار کرنے نہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔
بعض ائمہ احناف بشمول امام کرخی اور تابعین میں سے امام حسن بصری اس کا اعتبار نہیں کرتے۔
کرخی کہتے ہیں: میرے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ نکاح میں کفاءت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے، کیونکہ جو چیز نکاح سے بھی زیادہ اہم ہے، مثلاً دیت وغیرہ کے مسائل، ان میں کفاءت معتبر نہیں، لہذا زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ نکاح میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو[1]۔

فقہاء حنفیہ میں سے بیشتر اس کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مصالح صحیح طور پر عموماً برابر کے لوگوں میں ہی انجام پاتے ہیں۔ نکاح ان ہی مصالح کے بہتر نظم کی خاطر مشروع کیا گیا ہے۔ غیر مساوی لوگوں کے بیچ عموماً معاملات ٹھیک سے انجام نہیں پاتے۔ شریف عورت کسی ذلیل کے بستر کی زینت نہیں بننا چاہتی۔ وہ اس میں عار محسوس کرتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح سسرالی رشتوں کے قیام کے لئے مشروع کیا گیا ہے، جس سے دور کا قریبی نزدیکی اور مددگار بن جائے۔ آپ کی خوشی اس کی خوشی ہو اور ایسا موافقت اور باہمی قربت کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے۔ قربت نسب کی دوری سے پیدا نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلامی یا (غلام ہوکر) آزاد ہونے وغیرہ سے بھی نہیں ہوگی، اس لئے غیر کفوء سے نکاح کرنا ایسا عقد ہوگا

(۱) المبسوط للسرخسی جلد ۵، البدائع ۲/ ۳۱۷۔

جو اپنے مقاصد سے دور ہوگا۔ حنفیہ حسن کی روایت میں جو فتویٰ کے لئے زیادہ پسندیدہ ہے اور مختلف ابن بشیر، ابن فرحون، ابن سلمون (مالکیہ میں سے) اس طرف گئے ہیں کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے شرط ہے[1]۔ یہی امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب کفاءت قتال میں مطلوب ہے، تو نکاح میں تو بدرجہ اولیٰ مطلوب ہوگی، کیونکہ نکاح تو عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، جو معاشرت، الفت ومحبت، حسن سلوک اور نئے رشتے بنانے جیسے اغراض ومقاصد پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ مقاصد ایک دوسرے کے ہم سر اور برابر کے لوگوں میں بہتر طریقہ پر حاصل ہو سکتے ہیں، پھر یہ کہ عورت کے کسی کی مملوک ہونے میں اس کے لئے ایک طرح کی ذلت پائی جاتی ہے۔ نبی ﷺ نے خود اس کی طرف یوں اشارہ کیا ہے: "النکاح رق، فلینظر احدکم این یضع کریمتہ" (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، لہٰذا تم میں کا ایک شخص غور کرے کہ وہ اپنی شریف زادی کو کس کے حوالہ کر رہا ہے)۔ نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لیس للمؤمن ان یذل نفسہ" (مومن کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے) جس ذلت کی اجازت ہے، وہ ضرورت کی وجہ سے ہے اور ایسے شخص کے بستر کی زینت بننا جو اس کے ہم سر نہ ہو، زیادہ بڑی ذلت ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں، اسی لئے کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے[2]۔

علماء نے کہا ہے: کفاءت ازدواجی تعلق کو برقرار رکھنے کے لئے معتبر قرار دی گئی ہے، کیونکہ عورت طبعی طور پر اپنے سے کمتر کا بستر بننے پر عار محسوس کرتی ہے۔ بستر کے کمتر ہونے سے اسے تکلیف ہوتا ہے اور اسے اور اس کے اولیاء کو عار لاحق ہوتی ہے، اسی طرح شوہر عورت سے کم درجہ کا ہو تو بھی اسے عار لاحق ہوگی، پھر جو اولاد ہوگی وہ باپ کی طرف ہی منسوب ہوگی[3]۔

---

(۱) الشرح الصغیر للدردیر۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵۔

(۳) دیکھئے: العنایہ شرح الہدایہ جلد ۱ صفحہ ۲۰۰، صاحب البحر الرائق شرح کنز الدقائق لکھتے ہیں: اس

چوتھی بحث: کفاءت کے اعتبار کا دائرہ:

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کفاءت کن امور میں ہوگی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چھ امور میں معتبر ہوگی:

نسب، اسلام، آزادی، مال، دینداری، پیشہ۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار نسب، عیوب سے خالی ہونے، دینداری، پاکی، پیشہ اور آزادی میں ہوگا[1]۔ ان کے یہاں مال، خوش حالی میں کفاءت کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک تو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، عیوب سے خالی ہونے کی شق کو چھوڑ کر، اور دوسری روایت میں کفاءت کا اعتبار تقویٰ اور نسب میں کیا گیا ہے، باقی میں اختلاف ہے۔

امام مالک کے یہاں نسب، پیشہ، مال یا خوش حالی میں کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صرف تدین، تقویٰ اور عیوب سے خالی ہونے میں اس کا اعتبار ہے اور آزادی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے، دوسری میں نہیں کیا گیا ہے۔

کفاءت کے امور میں ائمہ مذاہب ہی کے درمیان نہیں بلکہ ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مابین اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ کفاءت کا مسئلہ اضافی اور مختلف فیہ ہے اور اس میں

= المصالح لا تنتظم إلا بين المتكافئين عادة، ولأن الشريفة تأبى أن تكون مستفرشة للخسيس، بخلاف زوجها لأن الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش" (مصالح صرف برابر درجے کے لوگوں کے درمیان بہتر طور پر انجام پاتے ہیں۔ اس کی ضرورت یوں بھی ہے کہ ایک شریف زادی کسی کمتر کا فراش (بستر) بننے سے انکار کرے گی۔ اس کے شوہر کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ شوہر فراش (بستر) نہیں بلکہ مستفرش (بستر سے فائدہ اٹھانے والا) ہے، لہٰذا فراش کے کم رتبہ ہونے سے اسے تنفر نہیں ہوگا) عرب ملکوں کے پرسنل لا میں سے متعدد نے کفاءت کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ شام اور اردن کے قوانین میں اس کی صراحت ہے۔ اس بارے میں ان کے قوانین زیادہ تر حنفی فقہ سے متاثر ہیں۔

(1) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۲، ملاحظہ ہو: محاضرات فی عقد الزواج، محمد ابوزہرہ ۱۹۰-۱۹۱۔

زمان ومکان کے اثرات کا دخل ہے۔

پھر یہ کہ امور کفاءت کی تحدید اس طرح نہیں ہوئی جیسے آیت زکاۃ میں مصارف زکاۃ کی تحدید کردی گئی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا، اس سلسلہ میں جن امور کی بھی تحدید کی گئی ہے، وہ عرف پر مبنی ہیں۔ اس لئے زمان ومکان کے فرق سے کفاءت کے احکام میں اختلاف ہوگیا۔ بعض فقہاء نے اس حقیقت کی طرف معروضی طور پر اشارہ بھی کردیا ہے، "البدائع" کے مصنف نے لکھا ہے: "**فلايكون الفقير كفأ للغنية؛ لأن التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادةً وخصوصاً في زماننا هذا**" (چنانچہ غریب آدمی مالدار عورت کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ عموماً مال کی بنا پر تفاخر دیگر چیزوں کی وجہ سے تفاخر کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے خصوصاً ہمارے اس زمانہ میں) تو ان کے قول "**خصوصا في زماننا هذا**" سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف پر اس حکم کو قیاس کیا ہے۔

پیشہ میں کفاءت پر گفتگو کی مناسبت سے انہوں نے امام ابوحنیفہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ بھی عرف پر مبنی ہوگا۔ وہ کہتے ہیں: رہا پیشہ تو کرخی نے ذکر کیا ہے کہ پیشوں اور صناعتوں میں کفاءت امام ابویوسف کے نزدیک معتبر ہے، اسی لئے پارچہ باف سونے کے تاجر اور سنار کا کفو نہیں ہوگا، اسی طرح ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس سلسلہ میں عربوں کے اس دستور کو بنیاد بنایا کہ ان کے غلام یہ کام کرتے تھے، لیکن بطور پیشہ نہیں، اسی لئے انہیں ان میں عار محسوس نہیں ہوتی تھی، اور امام ابویوسف نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے عرف کو دیکھ کر فتوی دیا کہ وہ ان کاموں کو پیشہ بناتے تھے اور کم تر درجہ کے کاموں سے عار محسوس کرتے تھے، اسی لئے حقیقۃً ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح "مختصر الطحاوی" میں ذکر کیا ہے کہ پیشہ میں کفاءت کا اعتبار ہوگا[1]۔

مذکورہ نص میں واضح اشارہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں عربوں کے عرف پر

---

(۱) بدائع الصنائع جلد ۲۔

قیاس کیا، تو اگر زمانہ بدل جائے تو حکم بدل جاسکتا ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے: "لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الأزمان" (زمانہ کے تغیر سے احکام میں تغیر کا انکار نہیں کیا جاسکتا)۔ حقیقت میں زمانہ نہیں بدلتا، اہل زمانہ بدلتے ہیں، اور عرف ان کا عمل ہوتا ہے۔

اسی طرح ہم نے دیکھا کہ امام ابو یوسف نے حکم کی بنیاد اہل ملک کے عرف پر رکھی ہے۔

ابن الہمام "الفتح" میں کہتے ہیں: "فإذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمنا — أي بالأدلة المذكورة سابقاً — فيمكن ثبوت تفصيلها بعرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به، فيستأنس بالحديث الضعيف في ذلك"[1] (جب مذکورہ بالا دلائل سے کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہوگیا تو اس کی تفصیلات لوگوں کے اس عرف کو دیکھ کر کہ وہ کن چیزوں کو حقیر سمجھتے ہیں اور کن چیزوں سے انہیں عار لاحق ہوتی ہے، ثابت کی جاسکتی ہیں، اور اس سلسلے میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے)۔ انہوں نے مزید کہا کہ پیشہ کے اچھے اور گھٹیا ہونے میں اعتبار ہر زمانہ اور ہر جگہ کے عرف کا ہوگا۔ پیشوں کے ایک دوسرے سے قریب یا ایک دوسرے سے دور ہونے کا مدار عرف پر ہوگا۔

کفاءت کے عرفی ہونے ہی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان متعدد چیزوں میں اختلاف ہوا ہے مثلاً:

۱۔ آدمی کی دینداری کے بارے میں:

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر فاسق آدمی بھی بارعب اور لوگوں میں شوکت والا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ اس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے، کیونکہ فسق ختم ہوسکتا ہے۔

یہی بات امام ابو یوسف بھی کہتے ہیں، نیز یہ کہ فاسق لوگوں میں علانیہ فسق کا اظہار کرتا ہو تو ایسا آدمی صالح لڑکی کا کفوء نہیں ہوسکتا[2]۔

---

(۱) فتح جلد ۲ صفحہ ۱۸۸۔

(۲) سرخسی کی المبسوط، نیز دیکھئے الاجزاء حوالہ سابق۔

۲-پیشہ:

اس کا امام ابو یوسف اور امام محمد نے اعتبار کیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ نے نہیں کیا، امام ابو یوسف سے بھی امام ابو حنیفہ کی طرح کا قول منسوب ہے، الا یہ کہ پیشہ بہت ہی گھٹیا درجہ کا ہو مثلاً نائی، چمڑا درست کرنے والا اور سائیس۔

۳-مال:

کفاءت فی المال کے مفہوم کے سلسلہ میں مختلف روایات ہیں: بعض لوگوں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ مہر دینے کی قدرت ہو اور بعض نے نان ونفقہ کی قدرت مراد لی ہے[1]۔

۴-حسب:

امام محمد سے یہ مروی ہے کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں حتی کہ جو نشہ کرتا ہو اور بچے اس کا مذاق اڑاتے ہوں، وہ کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ظالموں اور جابروں کے مددگار اور ساتھی، ان میں سے جس کا استخفاف کیا جاتا ہو، وہ بھی کسی شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ لوگوں میں بارعب اور ہیبت والا ہو۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے نشہ آور چیز کا استعمال کرنے والے شخص کے بارے میں فرمایا کہ اگر وہ اسے چھپ کر استعمال کرتا ہو اور نشہ کی حالت میں باہر نہ نکلتا ہو تو وہ کفو ہوگا اور اگر اس کو علی الاعلان کرتا ہو تو وہ شریف گھرانہ کی لڑکی کا کفو نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہ سے اس سلسلہ میں کچھ بھی مروی نہیں، ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کوئی ایسی ضروری چیز نہیں جسے چھوڑا نہ جا سکتا ہو[2]۔ مذکورہ اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ احکام کفاءت کی بنیاد ان حضرات کے زمانہ میں رائج عرف پر تھی، چنانچہ ابو یوسف ظالموں کے حمایتیوں کو نیک عورت کا کفو نہیں مانتے اگر ان کو ذلیل سمجھا جاتا ہو لیکن اگر

---

(۱) ابوزہرہ ۱۸۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی جلد ۵، والبحر الرائق جلد ۳ ۱۴۳۔

وہ لوگوں میں مرتبہ رکھتے ہوں تو پھر کفوء ہوں گے، یعنی انہوں نے مسئلہ کی بنیاد اس پر رکھی کہ لوگ کیا سمجھتے ہیں!!

ہم اس اختلافی مسئلہ میں مختلف رایوں کو ذکر کر کے اسے طول دینا نہیں چاہتے۔ ہمارا مقصد یہ تھا کہ جب ایک ہی مسلک کے قریب قریب زمانہ کے ائمہ کے مابین اس مسئلہ میں اتنا اختلاف ہو گیا تو زمان ومکان کی دوری کے بعد کتنا ہو سکتا ہے، یہ آپ سمجھ سکتے ہیں؟ اسی بات کو شیخ ابوزہرہؒ زور دے کر بیان کرتے ہیں، کیونکہ وہ کفاءت کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جو عرف کے تابع ہیں، اس لئے کہ ازدواجی زندگی کی بقاء کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی دونوں کے خاندانوں میں لازماً تقارب پایا جائے۔

پانچویں بحث: عرف اور عصر حاضر میں اس کا اثر:

اسلامی شریعت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ احوال وظروف کی تبدیلی کا شرعی اور اجتہادی احکام پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ عدل قائم ہو، مصالح کا حصول ہو، مفاسد کو ختم کیا جائے، اسی لئے بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں جن میں لوگوں کے احوال وظروف اور مصالح کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، تو اگر شارع کوئی ایسا حکم نافذ کرتا جو ناقابل تبدیل ہوتا تو اس سے لوگوں کو تنگی اور حرج پیش آتا اور یہ اسلام کے مقاصد کے خلاف ہوتا جس نے شریعت کے احکام کی بنیاد بندوں کی مصلحتوں پر رکھی ہے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شارع نے مطلقاً احکام دے دئے ہیں اور ان کی تفصیل اور جزئیات کی توضیح نہیں کی، تاکہ ان کی تطبیق احوال وظروف کے لحاظ سے کی جا سکے جو فطری طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہ اسلامی ہر زمان ومکان کے لئے ہے، لیکن اگر احکام اجتہاد کے قابل نہ ہو سکتے تو یہ بات نہیں کہی جا سکتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین نے مختلف فقہی مسالک کے بہت سے مسائل میں اپنے

ائمہ مذاہب اور فقہاء متقدمین کے فتووں کے خلاف فتوے دیئے ہیں اور یہ صراحت کر دی ہے کہ اختلاف کا سبب فقط اختلاف زمان ہے، لہذا وہ فی الواقع متقدمین کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ بات یہ ہے کہ اگر متقدمین فقہاء متاخرین کے زمانہ میں ہوتے اور عرف وطبائع اور ضرورتوں کا اختلاف دیکھتے، بلکہ وسائل کا اختلاف بھی، تو وہ بھی وہی بات کہتے جو متاخرین نے کہی[1]۔

فقہاء حنفیہ عرف کے بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ توسع سے کام لیتے ہیں۔ ابن عابدین نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ہے "نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف" اور ان حضرات نے متقدمین کے فروع سے اخذ کر کے متعدد قواعد وضع کئے ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ جن احکام کے سلسلے میں کوئی اجماع یا نص نہ ہو ان میں عرف کا اعتبار ہوگا۔ ہم ذیل میں ان قواعد کا ذکر کرتے ہیں:

۱- العادة محكمة (رواج فیصلہ کن ہوگا)[2]۔

۲- الحقيقة تترك بدلالة العادة (رواج کے پیش نظر حقیقی معنی ترک کر دیا جائے گا)[3]۔

۳- استعمال الناس حجة يجب العمل بها[4] (لوگوں کا استعمال حجت سمجھا جائے گا۔ اس پر عمل ضروری ہوگا)۔

۴- المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً[5] (جو عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: رسالہ نشر العرف لابن عابدین، جو ان کے مجموعہ رسائل میں شامل ہے۔

(۲) دیکھئے: مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ ۳۰، برکتی نے اپنی القواعد الفقہیہ میں اسے بیان کیا ہے، قاعدہ نمبر ۱۳۶۔

(۳) حوالہ سابق دفعہ ۴۰۔

(۴) حوالہ سابق دفعہ ۳۷۔

(۵) مجلۃ الاحکام کی دفعہ ۴۳، البرکتی۔ قاعدہ ۳۳۴۔

۵-التعیین بالعرف کالتعیین بالنص[1] (عرف سے تعیین نص سے تعیین کی طرح ہے)۔

۶-لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الأزمان[2] (زمانہ کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کوئی معیوب بات نہیں)۔

۷-العادۃ تجعل حکماً إذا لم یوجد التصریح بخلافہ[3] (رواج کو حکم قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کے خلاف صراحت نہ پائی جائے)۔

۸-العادۃ معتبرۃ فی تقیید مطلق الکلام[4] (مطلق کلام کو مقید کرنے میں رواج معتبر ہوگا)۔

۹-المعروف بین التجار کالمشروط بینھم[5] (تاجروں کے درمیان جاری عرف کو مشروط کی طرح سمجھا جائے گا)۔

۱۰-الثابت بالعرف کالثابت بالنص[6] (عرف سے جو چیز ثابت ہو وہ نص سے ثابت شدہ چیز کی طرح ہے)۔

ابن عابدین عرف سے متعلق اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: مفتی پر لازم ہے کہ وہ ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں منقول مسئلوں پر جمود نہ برتے کہ اپنے زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت نہ کرے اور پھر کہ بہت سے حقوق ضائع نہ کرے اور نہ اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہو[7]۔

---

(۱) دفعہ ۴۵ مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۴۳ البرکتی القواعد ۸۸۔

(۲) دفعہ ۳۹۔

(۳) البرکتی۔ قاعدہ ۱۴۵۔

(۴) البرکتی۔ قاعدہ ۱۴۷

(۵) البرکتی۔ قاعدہ ۳۰۵۔

(۶) البرکتی۔ قاعدہ ۱۰۰۔

(۷) نشر العرف۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد ۲ رسالہ ۲۱۔

اسی لئے متاخرین نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے کئی مسائل میں تغیر احوال کو بنیاد بنا کر اختلاف کیا، مثلاً انہوں نے تعلیم قرآن، اذان اور امامت وغیرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ امام صاحب اور صاحبین کی رائے اس کے خلاف ہے۔

اسی طرح یہ مسئلہ کہ امام ابوحنیفہ نے حدود وقصاص کو چھوڑ کر دیگر مسائل میں گواہوں کے بارے میں صرف ظاہری طور پر عادل ہونے کو کافی سمجھا اور ان کی تصدیق کو ضروری نہیں قرار دیا، دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "**المسلمون عدول بعضهم على البعض**" (مسلمان باہم راست باز ہیں)۔ یہ اجتہاد امام صاحب کے زمانہ کے لئے تو مناسب تھا، کیونکہ اس وقت خیر کا غلبہ تھا، لیکن جب امام ابویوسف اور امام محمد کا زمانہ آیا اور جھوٹ عام ہوگیا تو ظاہر عدالت کو کافی سمجھنے میں مفسدہ تھا اور حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، اس لئے فساد زمانہ کے سبب انہوں نے کہا کہ تمام گواہوں کی تصدیق کرائی جائے گی تاکہ مفسدہ کو دور کیا جاسکے، اس لئے فقہاء اس اختلاف کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ دور اور زمانہ کا اختلاف ہے اور انہوں نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے[1]۔

اسی بنیاد پر علماء نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل سمجھا ہے۔ جن مسائل میں نص نہیں اور نہ وہ اجماعی ہیں، ان میں عرف کے ذریعہ حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ لوگ اپنے مصالح اور ضروریات کو پورا کرنے کے لئے جس عرف پر چلتے ہوں اس کا لحاظ رکھنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ مخالف شرع نہ ہو۔ شارع نے تشریع کے سلسلہ میں عربوں کے صحیح اعراف کا لحاظ رکھا ہے[2]۔ لیکن جو کمزور اعراف تھے انہیں باطل قرار دیا۔ اسی طریقہ پر اب بھی عرف پر احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل اس کی شرائط کے ضمن میں گذری۔

(۱) العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء، لاحمد فہمی أبوسنہ ص ۸۸، ابوسنہ نے ان کے علاوہ اور مثالیں بھی اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں اور شیخ مصطفی زرقاء نے بھی کئی مثالیں اپنی کتاب المدخل الفقہی العام یعنی الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید میں ذکر کی ہیں، ۲/ ص ۹۲۶ تا ۹۲۹۔

(۲) علم اصول الفقہ لعبد الوہاب خلاف، ۹۰۔

میری رائے یہ ہے کہ کفاءت ان امور میں سے ہے جن کا عرف پر بہت انحصار ہے، چنانچہ شیخ احمد فہمی ابوسنہ کی رائے ہے کہ کفاءت بھی عربوں کے ان قدیم اعراف میں سے ہے جنہیں اسلام نے برقرار رکھا ہے[1]۔

اور چونکہ ہمارے زمانے میں اعراف کافی حد تک بدل چکے ہیں اور فقہاء متقدمین کے زمانہ کی حالت باقی نہیں رہی، اسی لئے اب پھر سے امور کفاءت پر غور وفکر کرنا ضروری ہے، بلکہ ان امور کے معانی پر بھی غور کرنا چاہئے تاکہ ازدواجی تعلقات کے استحکام اور ان کی بقاء سے متعلق شارع کے مقصد کو ہم بروئے کار لاسکیں۔

آج عورت یونیورسٹیوں اور مختلف قسم کے کالجز میں پڑھ رہی ہے اور مختلف میدانوں میں کام کررہی ہے، مثلاً ڈاکٹری، انجینئرنگ، ٹیچنگ وغیرہ، اور ان میں ملازمت کے ذریعہ وہ اپنی روزی کمارہی ہے۔

مغربی ملکوں میں ٹیکنالوجی کے میدان میں زبردست ترقی کے باعث بہت سے تصورات بدل چکے ہیں۔ اس ترقی میں مسلمان بھی شامل ہیں۔ اب وہاں ان پڑھ اسے کہا جاتا ہے جو کمپیوٹر کو آپریٹ نہ کرسکتا ہو، جبکہ تیسری دنیا اور ترقی پذیر ملکوں میں ان پڑھ ہونے کا وہی پرانا اور روایتی تصور رائج ہے، یعنی پڑھنا لکھنا نہ جاننا! یوروپ، امریکہ اور جاپان وغیرہ بہت سے ملکوں میں زندگی آج جدید ترین آلات اور ترقی یافتہ تکنیک پر چلتی ہے، جبکہ غریب ملکوں میں آج بھی روایتی وسائل پر تکیہ کیا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں: کیا اس کی روشنی میں کفاءت کے تصور میں تبدیلی نہیں آنی چاہئے؟!

پیشہ کے سلسلہ میں باپ کے پیشہ کو دیکھا جاتا تھا، کیونکہ کام عموماً باپ ہی کرتا تھا اور عورتیں گذشتہ زمانوں میں بہت کم کام کرتی تھیں۔ ہمارے فقہاء نے پیشہ کی شرط کے سلسلہ میں

---

(۱) ابوسنہ حوالہ سابق، ۲/۷، خلاف حوالہ سابق۔

بھی ذکر کیا تھا، مثلاً امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پیشہ کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ دباغت دینے والا، نائی، جولاہا اور بھشتی، کپڑا فروش اور عطار کی بیٹی کے کفو نہیں ہوں گے، یعنی امام ابو یوسف نے اس سلسلہ میں رواج کا اعتبار کیا[1]۔

علم کے سلسلہ میں فقہاء متقدمین نے باپ کی علمیت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے ان کا کہنا ہے کہ عالم کی بیٹی کے برابر کوئی نہیں، کیونکہ علم کی عزت مال اور نسب کی عزت سے بالاتر ہے[2]۔

اس کو بنیاد بنا کر کیا موجود زمانہ میں امور کفاءت کے تصور میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی؟ کیا ہم اب بھی باپ کے پیشہ کو دیکھیں گے جبکہ عورت مختلف میدانوں میں کام کر رہی ہے؟ کیا ہم لڑکی کی قابلیت سے صرف نظر کرکے باپ کی علمیت کو ہی دیکھیں گے!

کفاءت کے احکام کی بنیاد زیادہ تر سماجوں کے رواج پر ہے، یہی فقہاء کا کہنا ہے اور اسی کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے[3] لہذا وہ عورت جو برطانیہ میں پلی بڑھی اور اس نے وہیں تعلیم پائی، اس کی نشو ونما مختلف احوال وظروف میں ہوئی جو ہندوستان بلکہ سارے مشرقی ملکوں کے احوال سے مختلف ہیں۔ امور کفاءت میں جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، اختلاف بلاد اور اختلاف تعلیم کا ذکر بھی مناسب ہے!

اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ بھی کیجئے کہ برطانوی سماج جیسے دوسرے معاشروں میں عورتیں بالعموم تعلیم یافتہ ہوتی ہیں۔ اور جدید مواصلاتی ذرائع کا استعمال جانتی ہیں اور ترقی یافتہ سائنٹیفک آلات سے واقف ہوتی ہیں جبکہ وہ مرد جو ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں پروان چڑھا ہو اگر اس کی شادی کسی برطانوی لڑکی سے کردی گی جائے تو یہ شوہر لڑکی کے مقابلہ میں کم تر ہوگا اور

---

(۱) المبسوط السرخسی جلد ۵۔

(۲) الدر المختار ۳ / ۹۰، ۹۲۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسے فلو الزی نے بھی ذکر کیا ہے اور کمال نے پسند کیا ہے۔

(۳) دیکھئے: صفحات ۱۰۹۔

اپنے تحمل اور ماحول کے اختلاف کی بنا پر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بھی بنے گا اور اس کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان بڑا فرق ہوگا اور اگر لڑکی ایسا نہ کرے گی تو سماج تو ضرور اسے نیچی نگاہ سے دیکھے گا، جس سے وہ اپنی بیوی کی نگاہ میں کم تر ہوگا، اور یہ اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ اس سے معاشرت ٹوٹے گی۔ ازدواجی زندگی میں استحکام ختم ہو جائے گا اور زوجین کے درمیان مودت اور رحمت جو اللہ کو مطلوب ہے وہ ختم ہو جائے گی!

میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے فقہاء نے باپ اور شوہر کے پیشہ میں تناسب اور تقارب کی شرط سے یہ چاہا ہوگا کہ عورت کو یکساں ماحول ملے باپ کے گھر میں اور شوہر کے گھر میں۔

اسی طرح جہاں انہوں نے شوہر کی خوش حالی کی شرط لگائی ہے وہاں بھی اس سے مقصود یہی ہوگا کہ یہ شوہر بیوی کو ایسا ہی ماحول فراہم کرے جیسے میں وہ پلی بڑھی ہے۔

اور یہیں سے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے اختلاف ماحول نہ ہونے کو کفاءت کے امور میں سے کیوں نہیں قرار دیا؟ حتی کہ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ دیہاتی شہری کا کفو ہوگا[1] تو موجودہ دور میں دو ملکوں کے اختلاف کو فقدان کفاءت کے اسباب میں سے کیسے شمار کرتے ہیں؟!

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کا اعتبار کرتے ہیں، جب دونوں ملکوں کے احوال میں بہت زیادہ فرق ہوگا، مثلاً ہندوستان اور برطانیہ کا اختلاف، ایک تو سائنٹفک اور ٹیکنالوجیکل ترقی کی وجہ سے اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ برطانیہ کی روایات اور احوال اسلامی اور مشرقی ملکوں کے احوال سے بالکل مختلف ہیں۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ دونوں ملک احوال، ظروف، معاشی معیار، تعلیم کے فروغ اور حاصل کئے جانے والے علوم کی نوعیت میں ایک دوسرے سے قریب ہوں تو اس اختلاف مکان کو

---

(1) دیکھئے: شرح فتح القدیر للسیواسی جلد ۳ ص ۲۱۹۔

اختلاف کفاءت کے اسباب میں سے نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی حالت ہے۔

جو اختلاف ہمارے فقہاء نے ذکر کیا ہے وہ ان کے زمانے کی رائج صورت حال کی ترجمانی کرتا ہے، جہاں شہر اور گاؤں میں کوئی بہت بڑا فرق نہیں ہوتا تھا، پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے گاؤں اور شہر پر دار الاسلام کے ضمن میں گفتگو کی ہے، دار الکفر اور دار الاسلام کے اختلاف کے بارے میں انہوں نے گفتگو نہیں کی ہے۔

نتائج بحث:

چونکہ کفاءت کا موضوع ان موضوعات میں سے ہے، جن کا زیادہ تر دارومدار عرف پر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور احکام پر عرف کے اثر کا ذکر کیا اور یہ کہ بہت سے احکام اعرف کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اس لئے وہ عورت جو مغربی ملک میں پیدا ہوئی اور وہیں رہی، تیسری دنیا کا آدمی اس کا کفو نہیں ہوگا۔

کیونکہ کفاءت میں جس چیز کا ہے وہ اعتبار لڑکی اور اس کے کنبہ سے عار اور حرج کو دفع کرنا ہے تاکہ اس ملک کے عرف کی وجہ سے جہاں وہ رہ رہی ہے، اسے عار نہ دلائی جائے اور اس آدمی سے شادی کے باعث اس کی تحقیر نہ ہو، کیونکہ کفاءت لڑکی ہی کے لئے مشروع کی گئی ہے، تو اگر اس آدمی سے شادی اس کے رواج کے مطابق اس کے لئے عار کا باعث بنے اور شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے تو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا۔

امور کفاءت کے اعتبار کرنے کی بعض صورتوں کے جواز کے لئے امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے: "لا تعتبر الديانة، لأنها من أمور الآخرة فلا تبنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع، ويسخر منه، أو يخرج إلى الأسواق سكرانًا، ويلعب به

الصبيان، لأنه مستخف به"[1] (دیانت کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ آخرت کے امور میں سے ہے، لہذا اس پر دنیا کے احکام کی بنا نہیں رکھی جائے گی الا یہ کہ اسے تھپڑ رسید کیا جاتا ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو یا وہ نشہ کی حالت میں بازاروں میں نکلتا ہو اور بچے اس سے کھیلتے ہوں، کیونکہ ان صورتوں میں اس کا استخفاف کیا جاتا ہے)۔ یہ قول اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ امام محمد دینداری کو امور کفاءت میں سے اس لئے شمار نہیں کرتے کہ وہ آخرت کے امور میں سے ہے، ہاں کفاءت معتبر ہوگی اگر شوہر دوسروں کے تمسخر کا نشانہ بن جائے۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ کفاءت کی غرض وغایت ازدواجی تعلق کی پائیداری واستواری ہے اور ایسے خاندان کی تشکیل ہے جو مودت ورحمت پر مبنی ہو، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو شارع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[2]۔

اور احکام اگرچہ علتوں سے مربوط ہوتے ہیں لیکن ان کی اصل حکمتیں ہیں، جن کے عدم انضباط کی وجہ سے اور علتوں کے انضباط کے باعث شارع نے حکمتوں سے عدول کر لیا ہے، لیکن اس باب میں حکمتیں بھی علتوں ہی کی طرح ہیں۔

---

(۱) البحر الرائق ۳/۱۴۲۔ اسی مفہوم میں الہدایہ شرح البدایہ کے مؤلف نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

(۲) سورۂ روم ۲۱۔

جبری شادی

مفتی محمد مسعود عالم قاسمی
دارالقضاء امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ و جھارکھنڈ

۲۱- چونکہ معاملہ نکاح میں اکراہ موثر نہیں ہے، اس لئے لڑکی کے اپنی زبان سے الفاظ قبولیت ادا کردینے کے بعد خواہ جبراً ہی کیوں نہ ہو اسے رضا تسلیم کیا جائے گا، اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء و اقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ: الطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الايلاء والتدبير والعفو عن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا تجوز"[1]۔

(تصرفات شرعیہ کی اصل میں دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار، اور انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم ایسی ہے جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے۔ جن تصرفات میں فسخ کا احتمال نہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، یمین، نذر

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۳۔

ظہار، ایلاء، ولی فی الزیلاء، تدبیر، اور قصاص سے معافی۔ یہ تصرفات اکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک جائز ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز)۔

۳،۴- قبولیت نکاح کے بعد بصورت اکراہ بھی اگر میاں بیوی کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوجاتے ہیں تو چونکہ یہ اس کی رضا ہے اس لئے اس کا حق تفریق ختم ہوجائے گا اور اگر لڑکی الفاظ قبولیت کی ادائگی بعد بھی پہلے ہی کی طرح انکار کرتی رہے، حتی کہ زن وشوئی تعلقات تک کی نوبت نہ آئے تو یہ اس کی حقیقی عدم رضا کی دلیل ہے، اس کو حق تفریق حاصل ہوگا، چونکہ عاقلہ بالغہ اپنے معاملے میں صاحب اختیار ہوتی ہے اس لئے کسی کا جبر اس پر درست نہیں، لہذا اس کے باپ کی حیثیت اس معاملے میں باپ کی نہیں رہی بلکہ وہ دیگر اولیاء کے مثل ہوگیا اور صغیرہ کے سلسلے میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ دیگر اولیاء نے غیر کفو میں کردیا تو اس کو بعد بلوغ حق تفریق ملتا ہے، تو جب صغیرہ جس کو اپنے نفس پر کوئی اختیار نہیں تھا اس کو حق مل رہا ہے تو بالغہ کو تو اکراہ کی صورت میں بدرجہ اولی یہ حق ملنا چاہئے، کیونکہ باپ نے اس کے شرعی اختیار کو پامال کیا ہے[1]۔

۵- اس صورت میں قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح فسخ کردینا چاہئے، کیونکہ یہ نکاح کے مقاصد اور مصالح کا تقاضا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۹۔

جبری شادی

مولانا خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، وارانسی

اسلامی شریعت نے عاقلہ بالغہ خاتون کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنی شادی از خود کر سکتی ہے۔ اگر کوئی ولی اس کی شادی کرتا ہے تو اس کے لئے لازم اور ضروری ہے کہ اس سلسلے میں اس خاتون سے اجازت حاصل کرے۔ نبی اکرم ﷺ نے واضح الفاظ میں اس کی تاکید فرمائی ہے، ارشاد نبوی ہے:

"الأیم أحق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[1] (ثیبہ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے۔ باکرہ سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

دوسری روایت میں ہے:

"الثیب أحق بنفسها من ولیها والبکر یستأذن بها ابوھا في نفسها وإذنها صماتها"[2] (ثیبہ اپنی شادی کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ سے اس کے بارے میں اس کے والد اجازت لیں گے، اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہے)۔

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵۔

(۲) حوالہ سابق۔

یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت خنساء بنت خذام کا نکاح محض اس بنا پر فسخ فرمادیا تھا کہ ان کے والد نے ان کی مرضی کے برخلاف ان کا عقد کردیا تھا[1]، نیز اسی طرح کی صورت حال میں آپ ﷺ نے ایک باکرہ لڑکی کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور اس کے فسخ کرنے کا اختیار دیا[2]۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر کسی عورت کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے دباؤ کو قبول کرتے ہوئے زبان سے اجازت دے دی تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ نکاح وطلاق انسانوں کے ان تصرفات میں سے ہیں جو اکراہ کے باوجود نافذ ہوا کرتے ہیں۔ "نورالانوار" میں ہے:

"فإن كان القول مما لا ينفسخ ولايتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح..... فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضا، فلو اكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره و تنفذ على المكره"[3] (اگر ایسا قول ہو کہ نہ فسخ ہوتا ہو اور نہ رضا پر موقوف ہوتا ہو تو وہ جبر واکراہ سے باطل نہیں ہوگا جیسے طلاق، عتاق، نکاح وغیرہ، اس وجہ سے کہ یہ تمام تصرفات احتمال فسخ نہیں رکھتے اور نہ رضا پر موقوف ہوتے ہیں، لہذا اگر کسی کو ان چیزوں پر مجبور کیا گیا اور اس نے زبان سے انہیں کہہ دیا تو اکراہ کے سبب یہ باطل نہیں ہوں گے اور مکرہ پر نافذ ہو جائیں گے)۔

نبی اکرم ﷺ کے مبارک عہد میں بھی اس طرح کی مثالیں موجود ہیں کہ اکراہ کے باوصف آپ ﷺ نے یمین وطلاق کو صحیح اور نافذ مانا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث میں ہے کہ "جب مشرکین نے انہیں گرفتار کیا اور یہ قسم لی کہ وہ غزوہ میں حضور ﷺ کا

---

(۱) صحیح بخاری ۲/ ۱۰۲۷۔

(۲) ابوداؤد ۱/ ۲۸۵۔

(۳) نورالانوار ص ۳۱۹۔

ساتھ نہیں دیں گے تو انہوں نے دباؤ میں آ کر جبراً وقہراً قسم کھائی اور آ کر حضور ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا وعدہ پورا کرو، ہم ان کے خلاف اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کریں گے"۔[1] اس سے واضح ہوتا ہے کہ یمین طوعاً وکرہاً دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اسی طرح حالت اکراہ میں دی گئی طلاق کے تعلق سے "نصب الرایۃ للزیلعی" میں صفوان بن غزوان کی ایک روایت ہے:

"إن رجلا كان نائما فقامت امرأته فأخذت سكينا فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه فقالت لتطلقني ثلاثا أو لأذبحنك، فناشدها الله فأبت فطلقها ثلاثا ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق"[2] (ایک آدمی سویا ہوا تھا کہ اس کی عورت اٹھی اور ایک چھری لے کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھی اور اس کے حلق پر چھری رکھ کر بولی: یا تو مجھے تین طلاق دے دے یا پھر میں تمہیں ذبح کر دوں گی، آدمی نے اسے اللہ کا واسطہ دیا مگر اس نے ایک نہ سنی، بالآخر اس آدمی نے اسے تین طلاق دے دی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: طلاق میں فسخ نہیں ہے)۔

نیز یہ پہلو بھی قابل غور اور نہایت اہم ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[3] (تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد بھی قصد اور ہنسی مذاق بھی قصد ہوتا ہے، یہ نکاح، طلاق اور رجعت ہیں) اس سے یہ بات عیاں ہے کہ نکاح ہنسی مذاق کے طور پر بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا طلاق ہازل کے واقع ہونے پر اتفاق ہے۔ "مرقاۃ المفاتیح" میں ہے:

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۴، ۳، نصب الرایہ ۳/ ۲۲۳۔

(۲) نصب الرایہ ۳/ ۲۲۳

(۳) سنن ترمذی ۱/ ۲۲۴۔

"قال القاضی: اتفق أهل العلم أن طلاق الهازل یقع"[1] (قاضی نے کہا: اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہازل کی طلاق واقع ہوتی ہے)۔

جب ہازل کی طلاق کو تسلیم کیا جا رہا ہے تو مکرہ کے تصرفات طلاق و نکاح کو بھی تسلیم کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ دونوں کی صورت حال یکساں ہے کہ دونوں نے اپنے اختیار سے ایسے الفاظ کہے جن کے حکم سے وہ راضی نہیں ہیں، لہذا حکماً دونوں ایک درجے میں ہوئے، چنانچہ اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ملا علی قاری رقم طراز ہیں:

"و كذلك المكره مختار فی التكلم اختيارا كاملا فی السبب إلا أنه غير راض بحكمه، لأنه عرف الشرين فاختار أهونهما عليه غير أنه محمول علی اختياره ذلك ولا تاثير لهذا في نفي الحكم"[2] (اسی طرح مکرہ جب کے تعلق سے اپنی بات کہنے میں پورے طور پر با اختیار ہے مگر یہ کہ وہ اس کے حکم سے راضی نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کے پیش نظر دو خرابیاں ہیں، جن میں سے اس نے اپنے لئے آسان ترین کو اختیار کیا ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہے اور اس جبر کا نفی حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا)۔

اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ کا ضابطہ ہے کہ جو چیز "ہزل" کے ساتھ صحیح ہوگی وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه ،لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[3] (ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ شی جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۶/۲۸۷، بذل المجہود ۱۰/۲۸۶۔

(۲) مرقاۃ المفاتیح ۶/۲۸۸۔

(۳) الدر المختار ۹/۱۹۱۔

ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جو شی ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا اور جبر و ظلم جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا، اس میں اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا)۔

مذکورہ تفصیل کی روشنی میں دیکھا جائے تو سوالنامے کے جواب کی نوعیت یہ ہے کہ:

۱- اگر کسی عورت کو دباؤ ڈال کر، مارنے پیٹنے کی دھمکی دے کر یا جبر و اکراہ کے کسی اور ذریعہ سے نکاح کی اجازت دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کے لئے ہاں کر لیا تو نکاح ہو جائے گا، "البحر الرائق" میں "المبسوط" کے حوالے سے مرقوم ہے:

"وكل تصرف يصح مع الهزل كالطلاق والعتاق والنكاح يصح مع الإكراه"[۱] (جبر و تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح..... وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[۲] (شرعی تصرفات کی در اصل دو قسمیں ہیں: انشاء و اقرار، انشاء کی دو قسمیں ہیں: ایک جس میں احتمال فسخ نہ ہو، دوسری جس میں احتمال فسخ ہو، جس میں احتمال فسخ نہیں ہوتا وہ طلاق، عتاق، رجعت اور نکاح وغیرہ ہیں ... اور یہ تصرفات ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ جائز ہیں اور امام شافعی کے یہاں جائز نہیں ہیں)۔

۲- یہ صحیح ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی شادی کرنے کا پورا پورا حق ہے اور ولی کو قطعاً اجازت نہیں ہے کہ اس سلسلے میں جبر و اکراہ کا معاملہ کرے، تاہم اگر ولی نے دھوکے سے یا دھمکی دے کر یا

(۱) البحر الرائق ۸/۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

کسی اور طرح کے دباؤ کے ذریعہ لڑکی سے بوقت نکاح ہاں کہلوالیا تو یہ اذن مانا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل..... بل عباراتهم مطلقة في أن نكاح المكره صحيح كطلاقه وعتقه مما يصح مع الهزل ولفظ المكره شامل للرجل والمراة"[1] (کیونکہ نکاح میں حقیقت رضا کی شرط نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ اکراہ اور ہزل کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے..... بلکہ فقہاء کی عبارتیں اس سلسلے میں مطلق ہیں کہ مکرہ کا نکاح صحیح ہے جیسے اس کی طلاق وعتق کہ یہ ان امور میں سے ہیں جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، اور لفظ مکرہ مرد وزن دونوں کو عام ہے)۔

نیز علامہ شامی نے حاکم شہید کی "الکافی" "کتاب الاکراہ کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ ولی کا اکراہ کے ساتھ کیا ہوا نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے"[2]۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب عثمانیؒ کا فتوی بھی فتاوی دار العلوم میں موجود ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"زبردستی کر کے اور زد وکوب کر کے لڑکی بالغہ سے ایجاب یا قبول کرا لینے سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے"[3]۔

۳- برطانیہ اور ہندوستان کے معاشرے میں بلاشبہ نمایاں فرق ہے، مگر اسے مسئلہ کفاءت سے جوڑنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ لڑکا اور لڑکی دونوں چونکہ ایک نسل اور خاندان کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان ذہن ومزاج کی خاندانی یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے دونوں کے لئے باہم

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) ردالمحتار ۲/۲۹۵۔

(۳) فتاوی دار العلوم ۷/۹۸۔

نباہ کی صورت پیدا کرنا مشکل نہیں ہے، لہذا اس بنیاد پر عورت کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کفاءت کا مسئلہ کھڑا کرکے قاضی سے تفریق کا مطالبہ کرے، کیونکہ کفاءت میں تفاوت اوطان کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ردالمحتار میں ہے:

"القروی کفء للمدنی فلا عبرۃ بالبلد أي بعد وجود ما مر من أنواع الکفاءۃ"[1] (دیہاتی آدمی شہری کا کفو ہے، لہذا کفاءت کی بیان کردہ انواع کے پائے جانے کے بعد شہر کا اعتبار نہیں ہوگا)۔

اسی طرح علامہ شامی نے "البحر الرائق" کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے:

"فالتاجر في القری کفء لبنت التاجر في المصر للتقارب" (دیہاتی تاجر شہری تاجر کی بیٹی کا کفو ہے، دونوں میں باہمی قربت کے سبب)۔

لہذا ایک ہندوستانی لڑکا برطانیہ نژاد لڑکی کا کفو ہوگا، اور دونوں کے درمیان عقد نکاح صحیح ہوگا اور لڑکی کے لئے اس بنیاد پر تفریق کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

۴- یہ حکم عام ہے، خواہ زوجین کے درمیان زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہوں یا اس کی نوبت ابھی تک نہ آئی ہو۔

۵- قاضی اس نکاح کو فسخ نہیں کرسکتا ہے، باوجودیکہ یہ طے شدہ ہے کہ عورت کو مجبور کرکے ہاں کہلوایا گیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۴؍۲۰۳۔

جبری نکاح

مولانا محمد ظفر عالم ندوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱- حنفیہ کے یہاں رضامندی کے لئے حقیقی رضا ضروری نہیں بلکہ اگر ظاہری طور پر زبان سے رضامندی کا اظہار ہو جائے تو انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے [1]۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' جلد اول میں اس موضوع پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنفیہ کے یہاں جس طرح حالت اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے:

ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ شریعت نے اولیاء کو جو ولایت سونپی ہے بلاشبہ اس کی بنیاد شفقت اور لڑکی کے مفادات کی رعایت وحفاظت پر ہے، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ اولیاء شفقت اور مفادات کے خلاف کوئی اقدام کریں، لڑکی کا راضی نہ ہونا یا اولیاء کے فیصلہ کے خلاف جذبہ کا ہونا یہ لڑکی کی عقل اور فہم کی کمی ہے، اس لئے اس کی اس عقل وفہم پر اولیاء کے فیصلہ کو ترجیح دینا ہی لڑکی کے مفاد میں ہے، لہذا لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں ڈال کر یا پاسپورٹ ضائع کر دینے کی دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے جو ہاں کہلوایا گیا

---

(۱) رد المحتار ۳/ ۱۲، المدخل الفقہی العام ۱/ ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۳۔

ہو، گو کہ وہ ولی سے راضی نہ ہو، انعقاد نکاح میں جو رضا مندی مطلوب ہے اس میں یہ شامل ہے اور نکاح ہو جائے گا۔

۲- حقیقی رضا اور اذن پر انعقاد نکاح کی بنیاد نہیں ہے بلکہ زبان سے اذن و رضا انعقاد نکاح کے لئے کافی ہے جیسا کہ سوال نمبر ا میں تفصیل گذر چکی ہے۔

۳- بلا شبہ برطانیہ اور ہندوستان کی معاشرت میں کافی فرق ہے اور اس معاشرتی فرق کی وجہ سے فریقین کے درمیان بے میل کا رشتہ کہلائے گا، لیکن عدم کفاءت کی بنا پر فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق اس صورت میں اولیاء کو ہوتا ہے، جب لڑکی نے اولیاء کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کر لیا ہو۔ اس کا مقصد اولیاء کے مفادات کا تحفظ اور معاشرے میں ان کو ننگ و عار سے بچانا ہے۔ اگر لڑکی اپنے اس نکاح میں ناہمواری محسوس کر رہی ہے تو اسے خلع حاصل کر لینے کا حق موجود ہے، اس لئے وہ اس کو استعمال کرے۔

۴- میرے خیال میں جبری نکاح میں زن و شو کے تعلقات قائم ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتیں یکساں ہیں، ہاں غیر کفو میں جس میں کہ اولیاء کو حق فسخ حاصل ہوتا ہے، زن و شو کے تعلقات کا فرق ہوتا ہے۔ اگر زوجین کے درمیان تعلقات قائم ہو گئے ہیں تو اس صورت میں اولیاء کا حق فسخ جاتا رہتا ہے، جیسا کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

۵- : چیز کے خیال میں فسخ و تفریق کی بنیاد ضرر ہے، اگر اس نکاح سے لڑکی کو واقعی کوئی ضرر لاحق ہوا ہو اور اس کے مفادات متاثر ہو رہے ہوں تو جس طرح فسخ نکاح کی دیگر بنیادوں اور اسباب میں ضرر کو سامنے رکھتے ہوئے فسخ کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی "الضرر یزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) کے قاعدۂ شرعی کے تحت یہ حکم جاری ہونا چاہئے۔

جبری شادی

مولانا ابوسفیان مفتاحی
جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئو

۱- چونکہ عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے اس کی رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے جیسا کہ احادیث نبویہ ﷺ سے واضح بھی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی شخص بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر اس کی طرف سے کسی شخص نے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح شرعا درست نہیں، غرضیکہ عاقلہ بالغہ لڑکی جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، بنا بریں یہ صورت اس کی رضامندی میں شامل نہ ہوگی، اور اس طرح کیا ہوا نکاح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح ڈرا دھمکا کر جبری شادی کردینا لڑکی کے والدین یا دیگر اولیاء کی محبت وشفقت کے شرعا منافی ہے اور لڑکی کی زندگی کے ساتھ ایک کھلواڑ کرنا ہے (۱)۔

"ولا تجبر البالغة البكر على النكاح لانقطاع الولاية بالبلوغ"۔

۲- یہ اس کی رضا اور حقیقی اذن شرعا تسلیم نہیں کیا جائے گا، اور اس طرح نکاح کا انعقاد نہ ہوگا۔

---

(۱) درمختار و شامی ۴/ ۲۲۳۔

ہاں بالغہ عاقلہ عورت کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے معاملہ نکاح کو اپنے ولی کے حوالہ کردے تاکہ بے حیائی کا دھبہ نہ لگے اور امام شافعی کے اختلاف سے بچا جا سکے (۱)۔

۳۔ برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق ہے اور یہ بھی ٹھیک ہے کہ معاشرتی فرق کی وجہ سے یہ شادیاں بے جوڑ تصور کی جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود کفو کی شرط کے ساتھ اگر لڑکی اس شادی پر دل سے راضی ہے تو یہ شادی شرعاً درست ہے، لہذا اس صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا ہرگز حق نہیں ہے کہ میری شادی جس شخص سے کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے اور بربناء کفاءت اسے حق تفریق بھی حاصل نہیں ہے، کیونکہ کفاءت میں اختلاف ملک اور اختلاف شہر و دیہات کا اعتبار نہیں ہے، شرعاً تو اس اختلاف ملک اور فرق معاشرہ کی بنیاد پر انعقاد نکاح متاثر نہ ہوگا (۲)۔

۴۔ اوپر جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے اس کے بعد دونوں کے درمیان زن و شوئی کے تعلقات قائم رہتے ہیں تو اچھی بات ہے اور اس نکاح کو قائم رہنے دینا چاہئے، کیونکہ اس نکاح کو فسخ کر دینا مضر ہو سکتا ہے، اور اگر زن و شوئی کے تعلقات قائم ہونے کی نوبت نہیں آئی تو اس صورت میں حتی المقدور صلح اور اصلاح اور گذارے کی شکل کی کوشش کرنی چاہئے، اس پر ناکامی کی صورت میں تفریق کی صورت اختیار کی جائے جیسے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے قرآن کریم میں اس کا حل خود بیان فرمایا ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً" (۳) (اگر تم لوگ ان دونوں میاں بیوی میں ضد رکھتے ہو تو کھڑا کرو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے

---

(۱) ردالمحتار شامی ۲/۳۲۱۔

(۲) ردالمحتار شامی ۲/۳۵۱۔

(۳) سورۂ نساء ۳۵۔

خاندان سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرا دیں تو اللہ موافقت کر دے گا ان دونوں میں بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، دونوں صورتوں میں تحریر مذکورہ کے مطابق عمل کیا جائے کہ اسی میں فلاح مضمر ہے۔

۵- شرعی کونسل یا قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعوی پیش کئے جانے کے بعد قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

نکاح میں لڑکی کی پسند

مولانا ظفر الاسلام اعظمی
دار العلوم مئو

۱۔ "إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها رسول الله ﷺ" (ایک کنواری عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے ذکر کیا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کرادی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اسے اختیار دیا)۔

"وحجتنا في ذلك حديث أبي هريرة وأبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ رد نكاح بكر زوجها أبوها وهي كارهة"[1] (ایک کنواری عورت کے نکاح کو جس کی شادی اس کے باپ نے کرادی تھی اور وہ اسے ناپسند کرتی تھی آپ ﷺ نے رد فرمادیا)۔

"والدليل عليه حديث الخنساء، فإنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه وأنا لذلك كارهة فقال: أجيزي ما صنع أبوك، فقالت: ما لي رغبة فيما صنع أبي ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناتهم شيء ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ مقالتها"[2] (اس کی

---

(۱) مبسوط سرخسی ۵/۲۔

(۲) حوالہ سابق۔

نکاح میں لڑکی کی پسند کی رعایت

اسلامی اصول کی روشنی میں

مولانا سید اسرار الحق سبیلی
جامعۃ القرآن ابراہیمیہ حیدرآباد

۱- نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کی اہمیت:

اسلام نے عاقل بالغ لڑکی کو شادی کے معاملہ میں اس کی پسند اور ناپسند کا اختیار دیا ہے اور اس کی اجازت اور اس کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"الثیب أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها"[1] (شادی شدہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ ذمہ دار ہے، اور غیر شادی شدہ لڑکی سے اس کے نکاح کی بابت اجازت لی جائے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

لہذا اگر کنواری لڑکی بھی کسی لڑکے سے شادی کرنے سے انکار کردے تو زبردستی اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہوگا۔ ارشاد رسول اللہ ﷺ ہے:

"الیتیمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۴۵۵ کتاب النکاح باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق۔

علیہا"[1] (کنواری لڑکی سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے، اگر وہ خاموش رہے تو اس کی اجازت سمجھی جائے گی، اگر وہ انکار کردے تو اس کی مرضی کے خلاف (نکاح) کرنا بھی جائز نہیں)۔

چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک لڑکی کی شادی اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود کردی، تو نبی کریم ﷺ نے اس کو فیصلہ کرنے کا اختیار دیا:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ" (ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کردی ہے تو نبی ﷺ نے اس کو اختیار دیا)[2]۔

بلوغ المرام کے شارح علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (م:۱۱۸۲ھ) اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"وهذا الحديث أفاد ما أفاده، فدل على تحريم إجبار الأب لابنته البكر على النكاح وغيره من الأولياء بالأولى، وإلى عدم جواز إجبار الأب ذهبت الهادوية والحنفية"[3] (یہ حدیث باپ کے اپنی کنواری بیٹی کو نکاح پر مجبور کرنے کی حرمت کو بتاتی ہے، تو بدرجہ اولی دوسرے اولیاء کے لئے یہ حرام ہوگا۔ ہادویہ اور حنفیہ کا مذہب باپ کے لئے ولایت اجبار کے ناجائز ہونے کا ہے)۔

نسائی کی حدیث میں اسی طرح کا ایک واقعہ منقول ہے:

"عن عائشة أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي زوّجني ابن أخيه

(۱) سنن ترمذی ۱/۲۱۰ کتاب النکاح، باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج، نیز ابوداؤد ۱/۲۸۵، نسائی ۲/۸۳ باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) ابوداؤد ۱/۲۸۶ باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها۔

(۳) سبل السلام ۳/۲۳۷۔

ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي ﷺ ، فجاء رسول الله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله:قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء"[1] (سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک لڑکی ان کے پاس آئی، اس نے کہا کہ میرے باپ نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کرادی، تا کہ میرے ذریعہ اس کی پستی کو دور کرے، جبکہ میں (یہ رشتہ) ناپسند کرتی ہوں، ام المومنین نے فرمایا: نبی ﷺ کے آنے تک یہاں بیٹھو، رسول اللہ ﷺ تشریف لے آئے تو اس نے آپ ﷺ سے بتایا، آپ ﷺ نے کسی کو بھیج کر اس کے باپ کو بلایا، پھر لڑکی کو فیصلہ کا اختیار دیا، لڑکی نے کہا: اے اللہ کے رسول: جو کچھ میرے ابا نے کیا، میں اسے برقرار رکھتی ہوں، لیکن میں عورتوں کو بتانا چاہتی تھی کہ باپوں کو نکاح کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں ہے)۔

بخاری میں ایک دوسرا واقعہ شادی شدہ عورت کے بارے میں ہے:

"عن خنساء بنت خذام الأنصارية أن أباها زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2] (خنساء بنت خذام انصاریہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کردی، جبکہ وہ شوہر دیدہ تھیں، ان کو یہ شادی ناپسند تھی، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں، آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

چنانچہ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے[3] حنفیہ نے بالغ لڑکی کا جبری نکاح کرانا ناجائز قرار دیا ہے:

---

(۱) سنن النسائی ۲/ ۶۸ کتاب النکاح باب البکر یزوجها أبوها وهي كارهة۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲ کتاب النکاح باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۶۳۔

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[1] (ولی کے لئے کنواری بالغ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے)۔

علامہ حافظ ابن تیمیہؒ نے حنفیہ کے مذہب کو حدیث کی روشنی میں زیادہ صحیح قرار دیا ہے:

"وإذا كانت بكرا فالبكر يجبرها أبوها على النكاح، وإن كانت بالغة : في مذهب مالك والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين وفي الأخرى وهي مذهب أبي حنيفة وغيره أن الأب لا يجبرها إذا كانت بالغة، وهذا أصح ما دل عليه سنة رسول الله ﷺ و شواهد الأصول"[2] (جب لڑکی کنواری ہو تو امام مالک، شافعی اور احمد کی ایک روایت کے مطابق اس کا باپ اس کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے، اگر چہ وہ بالغ ہو۔ امام احمد کی دوسری روایت اور یہی امام ابوحنیفہ وغیرہ کا مذہب ہے، یہ ہے کہ جب لڑکی بالغ ہو تو باپ اس پر جبر نہیں کرے گا۔ حدیث نبوی اور اصول کی روشنی میں یہ زیادہ صحیح قول ہے)۔

حافظ ابن تیمیہؒ دوسری جگہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"وسئل رحمه الله تعالى عن بنت بالغ، وقد خطبت لقرابة لها فأبت وقال أهلها للعاقد: اعقد وأبوها حاضر: فهل يجوز تزويجها؟

فأجاب: أما إن كان الزوج ليس كفؤا لها فلا تجبر على نكاحه بلا ريب، وأما إن كان كفؤا فللعلماء فيه قولان مشهوران؛ لكن الأظهر في الكتاب والسنة والاعتبار أنها لا تجبر، كما قال النبي ﷺ: "لا تنكح البكر حتى يستأذنها أبوها وإذنها صماتها" والله أعلم[3]۔

(ابن تیمیہؒ سے ایسی بالغ لڑکی کے بارے میں پوچھا گیا، جس کو اس کے کسی رشتہ دار

---

(۱) ہدایہ مع الفتح ۲۵۰/۳۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/۳۲-۳۰، مطبوعہ دار الرحمۃ قاہرہ۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/۳۲۔

کی طرف سے پیغام دیا گیا ہو، وہ انکار کرتی ہو، اس کے گھر والے نکاح کرنے والے سے کہیں: اس سے عقد کرلو، وہاں اس کا باپ حاضر ہو، تو کیا اس لڑکی کا نکاح کرانا جائز ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا: اگر شوہر لڑکی کا کفو نہیں ہے، تو بلاشبہ اس کو نکاح کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر شوہر کفو ہے، تو اس بارے میں علماء کے دو اقوال مشہور ہیں، لیکن قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: غیر شادی شدہ لڑکی کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس کا باپ اس سے اجازت لے لے اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها ان يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته؟ والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة، فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له، ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟"[1]۔

(لڑکی کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرانا اصول شریعت اور عقل کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ولی کے لئے گنجائش نہیں رکھی ہے کہ اس کو خرید وفروخت یا کرایہ کے معاملہ میں مجبور کرے اور نہ ہی کھانے پینے یا لباس کے معاملہ میں اس کو مجبور ایسی چیز پر کرے جس کو وہ نہ چاہتی ہو، تو کیسے اس کو ایسے شخص کے ساتھ رہنے اور زندگی گزارنے پر مجبور کر سکتا ہے، جس کو وہ ناپسند کرتی ہو؟ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت اور رحم دلی رکھی ہے۔ جب لڑکی کی

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۵۔

طرف سے نفرت اور غصہ کے ساتھ یہ رشتہ طے پائے تو کون سی محبت اور رحم دلی پیدا ہوگی؟)۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے لہذا کتاب وسنت اور قیاس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عاقل بالغ لڑکی کو اس کی مرضی کے خلاف نکاح کے لئے مجبور کرنا، اس پر دباؤ ڈالنا اور نکاح نہ کرنے پر اس کو دھمکیاں دینا جائز نہیں ہے اور اس طرح ڈرا دھمکا کر لڑکی سے ہاں کہلوانا اس کی رضامندی نہیں کہلائے گی، کیونکہ حدیث میں "کارھۃ" کا لفظ آیا ہے کہ وہ لڑکی اپنی چچازاد بھائی سے نکاح کرنا پسند نہیں کرتی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار دیا تو جو چیز دل سے پسند نہ ہو اس پر رضامندی کیسے ہوسکتی ہے؟۔

۲- نکاح کے لئے زبردستی راضی کرنا:

حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شرعی معاملات جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، وہ اکراہ کے باوجود جائز ہوتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، ایلاء اور قسم وغیرہ[1]، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"والمرأۃ إذا أکرھت علی النکاح ففعلت صح النکاح"[2] (عورت پر جب نکاح کے لئے زبردستی کی جائے اور وہ نکاح کرلے تو نکاح درست ہے)۔

حنفیہ کا استدلال اس سلسلہ میں قرآن کی مطلق آیات سے ہے، جن میں اکراہ وغیرہ کی کوئی قید اور تخصیص نہیں کی گئی ہے:

"وانکحوا الایامی منکم"[3] (اپنے میں سے بے نکاحوں کا نکاح کرادو)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵ طبع دیوبند۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۲۔

"فطلقوهن لعدتهن"[1] (ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو)۔

نیز حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے بھی ہے:

"ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اوران کا مذاق بھی سنجیدگی کے درجہ میں ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اکراہ میں ہزل (مذاق) کا معنی پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں واقعی قصد نہیں ہوتا[3]۔ اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں سیدنا حذیفہ بن یمانؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو مشرکوں نے پکڑ لیا اور ان سے زبردستی قسم کھلائی کہ وہ مشرکوں کے خلاف رسول اللہ ﷺ کی مدد نہیں کریں گے تو انہوں نے قسم کھالی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کا عہد یعنی قسم پوری کرو: "اوف لهم بعدهم"[4]۔

اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکراہ کی صورت میں کہ لڑکی دباؤ میں آ کر "ہاں" کر دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، لیکن لڑکی کو قاضی کے پاس جا کر نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک کنواری لڑکی کو اختیار دیا تھا:

"إن اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"[5]۔

اور نسائی کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا، لیکن اس نے اس نکاح کو باقی رکھا:

---

(۱) سورہ طلاق ر ۱۔

(۲) سبل السلام ۳ر ۳۳۵۔

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵ر ۴۰۳ طبع المکتبۃ الحقانیہ پاکستان۔

(۴) مصنف عبدالرزاق بحوالہ نصب الرایہ ۳ر ۲۲۲۔

(۵) ابوداؤد ۱ر ۲۸۶۔

"فجعل الأمر إليها، فقالت:يا رسول الله اقد أجزت ما صنع أبي "[1]_

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ناپسندیدگی اور اکراہ کی حالت میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ قاضی کے پاس اس نکاح کو فسخ کرایا جاسکتا ہے، علامہ سندھی نسائی کی اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں:

"فجعل الأمر إليها"يفيد أن النكاح منعقد إلا أن نفاذه إلى أمرها"[2] (نکاح کے معاملہ میں اس کو اختیار دیا)، اس جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، مگر اس کا نفاذ عورت کی صوابدید پر ہے۔

۳-عدم کفاءت کا دعوی:

برطانیہ یا کسی مغربی ملک کی شہریت رکھنے والی لڑکی کا نکاح اس کے سرپرست زبردستی اپنے خاندان کے ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کرادیں، تو لڑکی کو اس بنا پر تفریق کا حق حاصل نہیں ہونا چاہئے کہ یہ نکاح اس کے کفو میں نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ نکاح تو لڑکی کے کفو میں ہی شمار ہوگا کہ لڑکی کا نکاح اس کے آبائی وطن سے تعلق رکھنے والے اور اس کے خاندان کے لڑکے سے ہوا ہے۔ کسی انسان کے اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسرے ملک چلے جانے سے اس کی قومیت اور نسل بدل نہیں جاتی۔ دوسرے یہ کہ فقہاء نے کفاءت کا اعتبار نسب، حریت، اسلام، دیانت، مال اور پیشہ میں کیا ہے[3] کسی بھی فقیہ نے کفاءت میں شہریت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ علامہ حصکفی نے اس کے معتبر نہ ہونے کی صراحت کی ہے:

"والقروي كفء للمدني، فلا عبرة بالبلد، كما لا عبرة بالجمال"[4]_

---

(۱) نسائی ۲/۸۳ -

(۲) حاشیہ الامام السندی علی النسائی ۶/۸۶ مع الامام المعرسی انقطاعی ناہرہ -

(۳) کنز الدقائق مع البحر ۳/۱۳۰ -

(۴) الدر المختار ۴/۲۱۹ -

(دیہاتی شہری کا کفو ہے، لہذا شہریت کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ خوبصورتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے)۔

۴- زبردستی نکاح کے بعد کی دو حالتیں:

اس طرح کے جبری نکاح کے بعد زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے ہوں، یا قائم نہ ہوئے ہوں گے، دونوں صورتوں میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا، البتہ اگر ازدواجی تعلق قائم نہ ہوا ہو تو مقررہ مہر کا آدھا واجب ہوگا، جیسا کہ قرآن میں ہے:

"وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم"[1]۔

(اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے پہلے طلاق دے دو، اور ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے، تو (ایسی صورت میں) مقرر کئے ہوئے مہر کا آدھا حصہ دینا ہوگا [illegible] ی ہے)۔

اور اگر ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر دینا ہوگا، چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں ہے:

"عن بصرة قال: تزوجت امرأة بكرا في سترها، فدخلت عليها، فإذا هي حبلى، فقال النبي ﷺ: لها الصداق بما استحللت من فرجها — وفرق بينهما"[2]۔

(بصرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک غیر شادی شدہ عورت سے شادی کی، میں اس کے پاس آیا، وہ حاملہ نظر آئی، تو نبی ﷺ نے فرمایا: ازدواجی تعلق قائم کرنے کی بنا پر عورت کے لئے مہر ہے، —— اور ان دونوں کے درمیان علاحدگی کرا دی)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۷۔

(۲) ابوداؤد / ۲۹۰، باب المرأة يتزوج المرأة فيجدها حبلى۔

۵-تفریق کا حق:

قاضی یا شرعی کونسل کے پاس جبری نکاح کا کوئی مقدمہ آئے، فریقین کے بیانات کو سننے کے بعد وہ محسوس کریں کہ لڑکی کو جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا، لڑکی اس نکاح پر راضی نہیں تھی اور اب بھی اس شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہیں ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں، چنانچہ اس سے پہلے ابوداؤد اور نسائی کی حدیث ذکر کر دی گئی ہے:

"إن جارية بكرا أتت النبي ﷺ، فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ"[1]۔

(ایک کنواری لڑکی نبی ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کا نکاح کرا دیا ہے، تو نبی ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دیا)۔

اور دار قطنی وبیہقی کی روایت میں ہے:

"إن رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير أمرها فأتت النبي ﷺ ففرق بينهما"[2]۔

(ایک شخص نے اپنی کنواری بیٹی کی شادی اس سے اجازت لئے بغیر کرادی، وہ نبی ﷺ کے پاس آئی تو آپ ﷺ نے زوجین کے درمیان علاحدگی کرادی)۔

لہذا سب سے بہتر راستہ یہی ہے کہ جبری نکاح کو منعقد مان کر عورت کو قاضی کے پاس تفریق کا حق دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

1- عاقل وبالغ لڑکی کا نکاح اس کی مرضی کے خلاف کرانا شریعت کی رو سے ناجائز ہے،

---

(۱) ابوداؤد ۲/۲۸۶۔

(۲) سنن الدار قطنی ۳/۲۳۳، سنن البیہقی ۷/۱۱۷۔

لڑکی کو ڈرا دھمکا کر اور اس پر دباؤ ڈال کر اس کو نکاح کے لئے تیار کر لینا اور "ہاں" کہلوا لینا اس کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔

۲- حنفیہ کے نزدیک جبر واکراہ کی بناپر ہی سہی اگر لڑکی نے نکاح کی اجازت دے دی تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا، البتہ اس کو فسخ نکاح کا اختیار رہو گا۔

۳- برطانوی شہریت یافتہ لڑکی کا نکاح اگر اس کے رشتہ داری میں ہندوستانی یا پاکستانی لڑکے سے کر دیا جائے اور دونوں ایک جگہ رہ رہے ہیں، تو لڑکی کو محض اس بنا پر تفریق کا حق نہیں ہوگا کہ اس کا شوہر برطانیہ کا شہریت یافتہ نہیں ہے اور اس کی تعلیم و تربیت برطانیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی ہے۔

۴- جبری نکاح کے بعد چاہے ازدواجی تعلق قائم ہو جائے، یا تعلق قائم نہ ہو، دونوں صورتوں میں تفریق کا حق حاصل ہوگا، البتہ ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہو تو مکمل مہر واجب ہوگا اور ازدواجی تعلق سے پہلے تفریق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کے نزدیک جب اس بات کی تصدیق ہو جائے کہ لڑکی کو اس کی رضامندی کے بغیر جبر واکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا ہے، لڑکی کو وہ نکاح پسند نہیں، اور وہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی ہے، تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبداللہ حلیم

عمرآباد، تامل ناڈو

ولی کے لئے جائز نہیں ہے کہ عاقلہ بالغہ کی شادی اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کر دے، اگر اس نے ایسا کیا تو لڑکی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نکاح قبول کرے یا فسخ کروا لے، اس کی دلیل مندرجہ ذیل احادیث ہیں:

"عن ابي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن، قالوا: يا رسول الله وكيف اذنها؟ قال: ان تسكت"[1] (حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کے مشورہ کے بغیر نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ، اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

"عن خنساء بنت خدام ان اباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فاتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها"[2]۔

---

(۱) بخاری و مسلم۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم کو چھوڑ کر محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔

(حضرت خنساء بنت خذامؓ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی کرادی تھی اور وہ ثیبہ تھیں، تو انہیں یہ شادی ناپسند تھی، چنانچہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کردیا)۔

"عن ابن عباس قال: إن جارية بكرا أتت رسول الله ﷺ فذكرت ان اباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي ﷺ"[1]۔

(حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک کنواری لڑکی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور اس نے بتایا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی کردی ہے اور وہ اس کو ناپسند ہے تو آپ ﷺ اس کو اختیار دیا)۔

اکراہ کی صورت میں اس کے ہاں کہنے یا دستخط کرنے سے رضامندی ظاہر نہیں ہوتی۔

۱،۲- لڑکی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔

۳- اگر لڑکی ابتداء نکاح سے راضی رہی ہو اور بعد میں معاشرتی فرق کی وجہ سے جدائی چاہے تو اسے خلع لینا پڑے گا، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی صحت کے لئے اس قسم کی کفاءت کی کوئی شرط نہیں ہے۔

۴- اگر زن وشوئی تعلقات قائم ہو چکے ہوں تو اس بات کی چھان بین اچھی طرح کرنی ہوگی کہ ابتداء نکاح میں لڑکی راضی تھی یا نہیں، کیونکہ لڑکی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کرنا فی الغالب اس کی رضا کی دلیل ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اپنے آپ کو مجبور پا کر حوالہ کرنے کے لئے تیار ہوئی ہو، تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان و پاکستان سے باہر جانے کے بعد ان کے درمیان زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا نہیں، اگر قائم ہوئے ہوں تو نکاح فسخ کرانے کا اختیار نہ ہوگا، حضرت بریرہؓ کے آزاد ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

---

(۱) اس کی روایت ابن ماجہ کو چھوڑ کر حدیث کے پانچوں ائمہ نے کی ہے۔

وإن قوبك فلا خيار لك[1]۔

(اگر وہ (شخص یعنی تمہارے شوہر) تم سے جماع کر چکے ہیں تو تمہیں اختیار نہیں ہے)۔

۵۔ اگر قاضی یا شرعی کونسل کے سامنے اس بات کا ثبوت مل جاتا ہے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا اور لڑکی کسی طرح نکاح منظور کرنے کے لئے تیار نہیں تھی، اور نہ ہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو اس کے مطالبہ پر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ یہی مسلمانوں کے لئے حکومت کے قائم مقام ہیں۔

---

(۱) ایضاً۔

جبری شادی

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ اسلام جس نے عورتوں کا الگ وجود تسلیم کیا اور ان کو طرح طرح کے حقوق دیئے ہم اپنے عمل سے اس کی گھناؤنی تصویر پیش کریں۔ اور اغیار کو اس پر ہنسنے کا موقع فراہم کریں، مغرب کے عیش کدہ میں زندگی گذارنے اور اس کے آزادانہ ماحول میں بچوں کو اسی طرح نشوونما ہونے دینے کے بعد صرف شادی کی حد تک یہ زور وزبردستی کسی طرح اسلامی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ جس کو ہو ایمان و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں؟ یہ مرحلہ تو آنا ہی تھا۔ ایسے لوگوں کو پہلے ہی سوچ کر یا تو اس مغربی ماحول کو خیر باد کہہ کر واپس آجانا چاہئے تھا اور نہیں آئے تو اس کے کڑوے کسیلے پھلوں کو کھانا پڑے گا۔ اس کی اصلاح کے لئے مشرق میں رشتے کرنے سے جو نتائج ہو سکتے ہیں ان کی سوالنامہ میں پوری طرح عکاسی کردی گئی ہے۔ یہ رشتے مذہبی، علمی وتہذیبی اعتبار سے بالکل غیر کفو میں ہوں گے، خواہ حسب ونسب کے اعتبار سے ایک ہوں جن کی اس ماحول میں پروردہ نسل کے لئے کوئی اہمیت نہیں ہے۔ شادی کے سلسلہ میں اس طرح کی زور زبردستی اور مکر وفریب مغرب میں پروردہ اولاد کو مذہب سے اور دور کردے گی اور اسلام کی الگ جگ ہنسائی ہوگی۔ ایسے خاندانوں کے لئے بہتر ہے کہ

اسی ماحول میں رہنے والے مسلمانوں کے درمیان رشتے تلاش کریں۔ اس مختصر تمہید کے بعد دیے گئے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

۱- بے شک اسلام میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اور مذکورہ ظالمانہ حربے رضامندی کے منافی ہیں، اس لئے شاید نکاح کا انعقاد ہی نہ ہو۔

۲- دھوکہ، مار پیٹ اور پاسپورٹ کو ضائع کردینے جیسی دھمکی کے ذریعہ شادی کے لئے عاقلہ و بالغہ لڑکی سے جبر و اکراہ کے ساتھ ہاں کرالیا جائے یا دستخط کرالئے جائیں تو یہ اس کی حقیقی رضا یا اذن ہرگز تسلیم نہیں ہوگا۔ اس طرح کی چیز کا تصور افریقہ کے کسی جنگلی قبیلہ میں بھلے ہی کیا جائے اسلام میں اس کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳- تہذیبی وتمدنی اور علمی و مذہبی فرق کی بنیاد پر لڑکی کا یہ دعویٰ حق بجانب ہوگا کہ اس کی شادی جس سے کی جارہی ہے وہ اس کا کفو نہیں ہے اور اس بنا پر اس کو حق تفریق حاصل ہے۔

۴- اس طرح کے جبری نکاح کے بعد دونوں کے درمیان تعلقات زن وشوئی قائم ہوتے ہیں تو اسے اقرار نکاح پر دلیل مانا جائے گا ورنہ نہیں (جس طرح ایک طلاق کے بعد اس طرح کا فعل رجوع کے مترادف ہوتا ہے اور ایسا نہ ہو تو جدائی ہو جاتی ہے)۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو فریقین کے بیانات کے بعد اس بات کا یقین ہو جائے کہ لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا حالانکہ وہ کسی طرح راضی نہیں تھی تو قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں۔

نکاح میں اولیاء کے اختیارات

مفتی احمد نادر القاسمی

اسلام کے معاشرتی اور ازدواجی نظام میں اولیاء کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ اور شریعت کی طرف سے بہت سی معاشی، انتظامی، تربیتی اور اخلاقی ذمہ داریاں ان پر ڈالی گئی ہیں، اور اسے ہر ممکن نبھانے اور برتنے کا تقاضا کیا گیا ہے، اور ذمہ داریاں خواہ آداب واخلاق، تعلیم وتربیت اور حسن معاشرت سے متعلق ہوں یا نان ونفقہ اور شادی بیاہ سے، ان میں کسی بھی قسم کی کوتاہی اور کمی پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ"(۱) (کہ تم میں کا ہر شخص نگہبان ہے، اور ہر ایک سے اس کی رعیت (ماتحتوں) کے بارے میں باز پرس ہوگی)۔

اسی طرح جب بچے جوان اور بالغ ہو جائیں تو ان کی وقت پر شادی بیاہ کر دینے کا بھی شریعت نے مطالبہ کیا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأنکحوا الأیامی منکم والصالحین من عبادکم وإمائکم إن یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله"(۲) (اور نکاح کر دو بے نکاح لوگوں کا اپنے میں کے (اور ان غلام اور باندیوں کا جو نیک اور صالح ہوں) اگر وہ غریب اور مفلس ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے انہیں غنی اور مالدار کر دے گا)۔

---

(۱) اخرجہ الشیخان فی کتاب الاداب، اللؤلؤ والمرجان، ۲۰۸/۲۔

(۲) سورۂ نور: ۳۲۔

اسی طرح جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من ولد له ولد فليحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فليزوجه، فإن بلغ ولم يزوجه، فأصاب إثما فإنما إثمه على أبيه، وفي رواية: عن رسول الله ﷺ قال: في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتي عشرة سنة ولم يزوجها فأصابت إثما فإثم ذلك عليه"(۱) (جس شخص کے گھر بچہ پیدا ہو تو اسے چاہئے کہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے عمدہ اخلاق و آداب سکھائے اور جب وہ بالغ ہو جائے تو اس کی شادی کرائے، بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس کے باپ پر ہوگا۔ اور دوسری روایت میں جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ توریت میں یہ موجود ہے کہ جس شخص کی لڑکی بارہ سال کی ہوئی اور اس نے اس کی شادی نہیں کرائی اور اس لڑکی سے کوئی گناہ سرزد ہو گیا تو اس گناہ کا وبال اس شخص پر ہوگا)۔

یہی نہیں بلکہ معاشرے کو پاک و صاف رکھنے اور ان بیاہی عورتوں کے رشتے ملنے کے بعد فوراً ان کا نکاح کر دینے کی جناب رسول اللہ ﷺ نے اولیاء کو تاکید فرمائی، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

"ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفوا"(۲)۔

(تین چیزوں میں تاخیر نہیں کرنی چاہئے، نماز جب اس کا وقت آ جائے، جنازہ جب حاضر ہو جائے، اور جب بے شادی شدہ لڑکے یا لڑکی کا رشتہ مل جائے)۔

اولیاء کی رضامندی اور عاقلہ بالغہ سے اجازت:

لڑکے اور لڑکی کے نکاح اور شادی بیاہ میں والدین اور اولیاء کا کردار (بالخصوص جب

---

(۱) رواہ البیہقی فی شعب الایمان، نیز دیکھئے مشکوۃ ۲۷۱، ۲

(۲) رواہ الترمذی وقال: ہذا حدیث غریب۔

بالغ ہوں) ایک دینی فریضہ اور شرعی حق کی حیثیت رکھتا ہے، اسے ہر ممکن ادا کرتا ہے۔ شریعت کے مقاصد، بندے کے عمومی مصالح اور سماجی زندگی کا گہرائی سے مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں اولیاء کی رضامندی اگر وہ حد اعتدال میں ہو اور کسی خاص جگہ نکاح کی کسی مصلحت کی وجہ سے اجازت نہ دینے کی صورت میں ان کے شریعت کے دیے ہوئے حقوق ضائع نہ ہو رہے ہوں، تو یہ یقیناً شرعاً مطلوب ہے اور وہ روایات جن میں اولیاء کی اجازت کو ضروری اور ان کی مرضی کے بغیر کیے ہوئے نکاح کو مردود و باطل گردانا گیا ہے، ان کا منشاء دراصل یہی ہے کہ اگر بچے اپنی مرضی سے اولیاء اور ذمہ دار کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلیں گے تو سماجی حیثیت سے ان کی غیرت اور جذبات کو ٹھیس پہنچے گی جو یقیناً شریعت کی نگاہ میں والدین اور اولیاء کی ناقدری اور ادب و احترام سے دوری کی بات ہے، نیز اس لئے بھی کہ اولیاء کی اجازت پر نکاح کو موقوف کرکے دراصل لڑکے اور لڑکی کی شخصی عزت اور سماج میں اس کے وقار و احترام کو برقرار رکھنا ہے، تاکہ لوگ اسے برا اور معیوب نہ سمجھیں، اسی لئے روایات میں اولیاء کی اجازت و رضامندی کے بغیر کیے گئے نکاح کو معیوب سمجھا گیا ہے، اور بعض روایات میں تو اسے زنا تک کہہ دیا گیا ہے، اس باب کی چند روایات ذیل میں درج کی جاتی ہیں جن سے ولی کی اجازت کے بغیر کیے گئے نکاح کے عدم انعقاد کا پتہ چلتا ہے:

"عن عائشة رضی الله تعالی عنها أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها، فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له"(۱)۔

(حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس عورت نے اپنا نکاح

(۱) رواہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ، العارفی صفحہ ۲۶ ج ۲، ۷-۱۴، طبع مکتبہ تھانوی سہارنپور۔

اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس کے شوہر نے دخول کرلیا تو اس عورت کا مہر اس کو اپنے لئے حلال سمجھنے کی وجہ سے اس پر واجب ہوگا، اور اگر اولیاء آپس میں اختلاف کرلیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں)۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے:

"ان النبی ﷺ قال: البغایا اللاتی ینکحن انفسهن بغیر بینة"(۱)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عورت زانیہ اور فاحشہ ہے جس نے اپنا نکاح بغیر ثبوت کے کرلیا (اس کی سند حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے))۔

حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے:

"ان النبی ﷺ قال: أیما عبد تزوج بغیر إذن سیده فهو عاهر"(۲)۔

(جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی شادی کرلی وہ زانی ہے)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے:

"قال رسول الله ﷺ: لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانیة التی تزوج نفسها"(۳)۔

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی عورت خود سے شادی نہ کرے، کیونکہ وہ عورت زانیہ ہے جو خود سے اپنی شادی کرلے (اولیاء کی اجازت کے بغیر))۔

مذکورہ بالا روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لڑکیاں، خواہ بالغ ہوں، یا نابالغ ان کا نکاح اولیاء کی اجازت اور مرضی کے بغیر درست نہیں۔

(۱) والصحیح أنه موقوف علی ابن عباس۔ رواه الترمذی مشکوٰۃ ۲۷۱/۲۔

(۲) رواہ الترمذی وابوداؤد والدارمی مشکوٰۃ ۲۷۱/۲۔

(۳) رواہ ابن ماجہ مشکوٰۃ ۲۷۱/۲۔

اجازت کے عدم وجوب کی روایات:

اب وہ روایات نقل کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں لڑکی اگر بالغہ اور عاقلہ ہو اور اپنی زندگی کا فیصلہ خود کر سکتی ہو تو اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر، یا اس کی منشاء کے خلاف اور جبر و اکراہ کے ساتھ کسی دوسری جگہ شادی کر دینا درست نہیں، خواہ وہ اولیاء کی نظر میں کتنا ہی بہتر رشتہ کیوں نہ ہو، مگر وہ شرعاً اس کے مجاز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون"(۱)۔

(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنی عدت کے ایام پوری کر چکیں تو تم ان کو اپنے انہیں سابقہ خاوندوں سے نکاح کرنے سے مت روکو جب دونوں آپس میں خوش گوار ماحول میں اور دستور کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہوں، یہ نصیحت ان لوگوں کو کی جاتی ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، اور اسی میں تمہارے لئے بڑی پاکیزگی اور ستھرائی کی بات ہے، اس بات کو اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے)۔

"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"(۲)۔

(تو جب پوری کر چکیں وہ اپنی عدت تو تم پر کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ کوئی فیصلہ کریں اپنے حق میں قاعدہ کے مطابق، اور اللہ تعالیٰ اچھی طرح واقف اور باخبر ہے تمہارے کاموں سے جو تم کرتے ہو)۔

"وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيم حتى

---

(۱) سورۂ بقرہ:۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ:۲۳۴۔

تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها: قال: أن تسكت"(۱)۔

(ثیبہ کا نکاح اس سے رائے لئے بغیر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور باکرہ کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے، صحابہ نے پوچھا اس کا طریقہ کیا ہوگا؟ فرمایا: اس کی طرف سے اجازت اس کی خاموشی ہے)۔

"عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها، وفی روایة: الثیب أحق بنفسها من ولیها، والبکر تستأمر وإذنها سکوتها، وفی روایة: البکر یستأذنها أبوها فی نفسها"(۲)۔

(بے شوہر والی (أیم) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت لی جائے گی، اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ثیبہ (شوہر دیدہ) اپنی ذات کی ولی سے زیادہ حق دار ہے، اور باکرہ سے رائے لی جائے گی، اور اس کی رائے خاموشی ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ باکرہ کے بارے میں اس کے والد اس سے اجازت لیں گے)۔

"عن خنساء بنت خدام أن أباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلک فأتت رسول الله ﷺ فرد نکاحها"(۳)۔

(خنساء بنت خدام سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کی شادی بغیر ان کی اجازت کے کردی جب کہ وہ ثیبہ تھیں، وہ اس شادی سے خوش نہیں تھیں، لہذا انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی شکایت کی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے اس نکاح کو رد فرمادیا)۔

---

(۱) مسلم ۵/۲۱۸، ورواہ البخاری، والنسائی عن یحیی بن أبی کثیر بہ۔

(۲) مسلم: باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق ۵/۲۲۰۔

(۳) رواہ البخاری ۳۴/۲۰۷۔

اس باب سے متعلق روایات پر اصولی بحث:

وہ تمام روایات جن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ "ولی کی اجازت کے بغیر باکرہ کا نکاح باطل ہے، یا جن میں یہ کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو وہ زانیہ ہے" ان تمام روایات کی سندی حیثیت کو بھی سامنے رکھنا چاہئے۔

حضرت خنساء بنت خذام (۱) والی حدیث جس میں جناب رسول اللہ ﷺ نے نکاح کو رد فرما دیا تھا یہ حدیث بھی مرسل ہے اور اس کی روایت ابو سلمہ نے کی ہے۔ فرواہ ابو سلمة موصلاً، اور مرسل روایات علی الاطلاق قابل حجت نہیں ہوتیں (۲)۔

حدیث: "لا نكاح إلا بولي" یہ روایت بھی عن ابی اسحاق عن أبي بردة مرسل ہے (یعنی وہ حدیث جس میں سند کا آخری حصہ یعنی تابعی سے اوپر کے راوی کا نام غائب ہو) سفیان ثوری کے بعض تلامذہ نے اسحاق کے واسطے سے اسے مرفوع یعنی (وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو اور بیچ میں کوئی راوی غائب نہ ہو) ذکر کرنے کی کوشش کی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ عثمان زیلعی کہتے ہیں: "واسنده بعض اصحاب سفيان عن أبي إسحاق ولا يصح"، البتہ موصوف عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسیٰ عن النبی ﷺ والی روایت کو درست اور متصل قرار دیتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: "ورواية هولاء الذين رووا عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ "لا نكاح إلا بولي" عندي أصح" (۳) اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، گویا یہ ثابت شدہ روایت ہے مگر ضعیف ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ سند میں اختلاف ہے اور اسی اختلاف کا تذکرہ امام ترمذی نے کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی دو اور سندیں ہیں:

---

(۱) بخاری فی النکاح، احمد فی المسند ۶/ ۳۶۹۔

(۲) والمرسل ليس بحجة نصب الرايہ ۳/ ۲۳۲۔

(۳) نصب الرايہ ۳/ ۲۳۲۔

ایک تین عروہ عن عائشہ جس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اس روایت میں ایک
راوی حجاج ہے جو ضعیف ہے، دوسری سند ہشام عن ابیہ عن عائشہ ہے، اس میں ایک راوی محمد
بن یزید بن سنان ہیں اور اتفاق کی بات یہ ہے کہ دونوں باپ بیٹے ضعیف ہیں (۱)، ابن حجر نے
عدی بن الفضل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور عدی کو ضعیف کہا ہے (۲)۔

حدیث: "لا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها" اس
کی روایت دار قطنی نے کی ہے عن ابن سیرین عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ روایت ہے، اس میں دو راوی
ہیں، ایک جمیل اور دوسرے مسلم ان دونوں کے بارے میں ابن الجوزی کہتے ہیں: "وجمیل
ومسلم هذان لا یعرفان" یہ روایت بھی موقوف ہے "ورواه مخلد بن حسین عن ابن
سیرین عن ابی هریرة موقوفا وهو اشبه" (۳)۔ اس زمرے کی تقریباً تمام روایات کو ابن
الجوزی نے "أحادیث واهیة ضعیفة" یعنی ضعیف و بے حیثیت کہا ہے (۳)۔

حدیث: "أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل... الخ"۔

اس روایت میں ایک راوی عمر بن صبیح ہے جو ضعیف ہے، اس حدیث کی ایک سند
حضرت انس کے واسطے سے ہے، ایک حضرت علی کے واسطے سے، دو حضرت ابو ہریرہ کے واسطے
سے، ایک حضرت جابر سے اور ان تمام سندوں میں کوئی نہ کوئی ضعف ہے، حضرت ابو ہریرہ والی
دونوں سندوں میں سے ایک میں سلیمان بن ارقم ہیں جن کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اور
دوسرے میں عزرمی ہیں جن کو بخاری، نسائی اور ابن معین نے کمزور قرار دیا ہے، علامہ زیلعی آخر
میں لکھتے ہیں: "وهذه الأحادیث کلها غیر محفوظة انتهى" یعنی یہ تمام حدیثیں غیر محفوظ

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایہ ۳/۱۸۶۔

(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/۱۶۲۔

(۳) نصب الرایہ ۳/۱۷۳

حوالہ سابق۔

ہیں(۱) مستدرک نے اس روایت کو بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق قرار دیا ہے۔ امام ترمذی نے حسن کہا ہے، باوجود اس کے کہ اس روایت پر کلام کیا گیا ہے، صاحب نصب الرایہ آگے تحریر کرتے ہیں: "وفیہ کلام تقدم، وتقدم ذلک فی حدیث ابن عباس، وفی حدیث جابر، وفی حدیث علی، وفی حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص وکلہا معلولۃ" یعنی ان سب میں کمزوری ہے(۲)۔

حدیث: "لا تنکحوا النساء إلا الأکفاء ولا یزوجھن إلا الأولیاء ولا مھر دون عشرۃ دراھم" یہ حدیث بھی اسی باب سے متعلق ہے۔ اس کی روایت بیہقی نے سنن میں کی ہے، اس کے راوی مبشر بن عبید ہے جو متروک الحدیث ہے اس کے اوپر جھوٹ اور حدیث گھڑنے کا الزام ہے، امام احمد بن حنبل نے ان سے مروی روایات کے متعلق کہا ہے: "أحادیث مبشر بن عبید موضوعۃ کذب" یعنی ان کی روایات موضوع ہیں(۳)۔

یہاں سے یہ شبہ کہ اولیاء کو ثیبہ پر کسی جبر کا اختیار نہیں لیکن باکرہ پر ہے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ بیہقی کی وہ روایت جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، اس میں بصراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ثیبہ اور باکرہ دونوں کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف کئے جانے کو رد فرما دیا: "عن ابن عباس أن النبی ﷺ رد نکاح بکر وثیب أنکحھما أبوھما وھما کارھتان فرد النبی ﷺ نکاحھما"(۴)۔

مذکورہ تشریحات سے یہ بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ اس باب کی تمام روایات متکلم فیہ، مرسل یا ضعیف ہیں یا ان میں کوئی نہ کوئی خامی ہے، اس لئے مسائل کے استنباط میں علماء اور مجتہدین کو اسے پیش نظر ضرور رکھنا چاہئے۔

---

(۱) نصب الرایہ ۲۲۵۔

(۲) حوالہ سابق/ ۲۲۶۔

(۳) حوالہ سابق/ ۲۲۸۔

(۴) بیہقی ۷/ ۲۲۳ حدیث نمبر ۸۰ بحوالہ نصب الرایہ ۳/ ۱۹۰۔

ائمہ کے نقاط نظر:

مذکورہ بالا نصوص اور آیات واحادیث سے اتنا تو واضح ہے کہ روایات دونوں طرح کی ہیں اور اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت اور رضامندی شرط ہے، عاقلہ بالغہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے شادی نہیں کر سکتی، اور اگر کر لیا تو نکاح درست نہیں ہوگا، خواہ ثیبہ ہو، یا باکرہ، چنانچہ علامہ نووی ''شرح مسلم'' میں لکھتے ہیں:

"واختلف العلماء في اشتراط الولي، فقال مالك والشافعي: يشترط ولا يصح نكاح إلا بولي، وقال أبوحنيفة رحمه الله: لا يشترط في الثيب ولا في البكر البالغة، بل لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها"(۱)۔

(نکاح میں اولیاء کے شرط قرار دیے جانے کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کا ہونا شرط ہے، اور نکاح ولی کے بغیر درست نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ تو ثیبہ کے نکاح میں ولی کا ہونا شرط ہے، اور نہ باکرہ بالغہ کے، اسے پورا اختیار ہے کہ وہ ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لے)۔

اور ''ہدایہ'' میں ہے:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رحمه الله له الاعتبار بالصغيرة، وهذا، لأنها جاهلة بأمر النكاح لعدم التجربة، ولهذا يقبض الأب صداقها بغير أمرها، ولنا أنها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية، والولاية على الصغيرة لقصور عقلها، وقد كمل بالبلوغ بدليل

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/۴۵۵، طبع مختار اینڈ کمپنی سہارنپور۔

توجه الخطاب، فصار كالغلام و كالتصرف في المال، وإنما يملك الأب قبض الصداق برضاها دلالة، ولهذا لا يملك مع نهيها"(۱)۔

(ولی کے لئے باکرہ بالغہ پر نکاح میں جبر کرنا جائز نہیں، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، وہ باکرہ بالغہ کو صغیرہ پر قیاس کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس لئے ہے کہ وہ عدم تجربہ کی بنا پر نکاح کے معاملات سے ناواقف ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ولی اپنی صغیرہ بچی کا مہر اس کی اجازت کے بغیر بھی لے سکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ چونکہ آزاد ہے، اور براہ راست شریعت کی مخاطب ہے، لہذا اولیاء کو اس پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور جہاں تک صغیرہ پر ولایت کا تعلق ہے تو وہ صرف عقل وشعور کی کمی کی وجہ سے ہے، اور یہ کمی بالغ ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، جس کی دلیل اس کا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا ہے، لہذا وہ ایسے ہی ہوگی، جیسے لڑکا کہ اس کو اپنے اوپر تصرف کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور جس طرح اپنے مال میں وہ پوری طرح تصرف کی حقدار ہے (اپنے نفس پر بھی حقدار ہوگی)۔ اور جہاں تک باپ کے مہر وصول کرنے کے اختیار کا تعلق ہے، تو وہ اس کی رضامندی اور اشارہ کی بنیاد پر ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اپنے والد کو مہر وصول کرنے سے منع کردے تو وہ وصول نہیں کرسکتا)۔

ترجیح:

اس باب میں چونکہ روایات دونوں طرح کی ہیں جیسا کہ ابھی اوپر ذکر ہوا، اس لئے بظاہر یہ دقت محسوس ہوتی ہے کہ کس پر عمل کیا جائے، یا کوئی ایسی راہ اختیار کی جائے جس میں دونوں پر عمل ممکن ہو سکے، لہذا اس کے لئے ترجیح وتطبیق کا راستہ ہی اختیار کیا جانا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، تا کہ روایات کی بے جا تاویل اور نقد وتبصرہ سے بچا جا سکے۔

---

(۱) الہدایہ مع الفتح ۳/۲۵۱-۲۵۶۔

امام شافعی کا اس باب میں اگرچہ اختلاف منقول ہے مگر خود شافعیہ کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے، اور نووی اور قاضی عیاض کی رائے اس سے مختلف ہے، اور جہاں تک ثبوت حق کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ حق اولیاء کے بھی ہیں، اور عاقلہ کے بھی ہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ شرعاً کس کا حق مقدم ہے؟ اس بارے میں نووی لکھتے ہیں:

"أن لفظة "أحق" هنا مشاركة، معناه أن لها في نفسها في النكاح حقا، ولوليها حقا، وحقها أوكد من حقه، فإنه لو أراد تزويجها كفوا وامتنعت لم تجبر، ولو أرادت أن تتزوج كفوا فامتنع الولي أجبر، فإن أصر زوجها القاضي، فدل على تأكد حقها"(۱)۔

(لفظ "أحق" یہاں پر دونوں کے حق کو شامل ہے لہذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ عاقلہ بالغہ کا بھی نکاح میں اپنے اوپر حق ہے اور ولی کا بھی اس پر حق ہے، اور عاقلہ کا حق ولی کے حق پر مقدم اور مؤکد ہے، لہذا ولی اگر اس کی شادی کفو میں کرنا چاہے اور عاقلہ بالغہ انکار کرے تو اس کو اس شادی پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر وہ خود کفو میں شادی کرنا چاہے اور ولی کو اس سے انکار ہو تو ولی کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اپنے انکار پر مصر رہے تو قاضی اس کی شادی کرائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق ولی کے حق پر مقدم ہے)۔

اسی لئے فقہاء حنفیہ نے ولایت کی دو قسمیں کی ہیں اور نابالغہ پر ولایت اجبار، اور بالغہ عاقلہ پر ولایت استحباب کو ثابت کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں:

"والولاية في النكاح نوعان۔ ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت أو ثيبا "(۲)۔

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/ ۴۵۵۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۵۱۔

(نکاح میں ولایت دو طرح کی ہوتی ہے، ولایت استحبابی، اور وہ عاقلہ بالغہ پر ہے، خواہ ثیبہ ہو یا باکرہ......)۔

اور درمختار میں ہے:

"وهي نوعان: ولاية ندب على المكلفة ولو بكرا، وولاية إجبار على الصغيرة ولو ثيبا ومعتوهة" (ولایت کی دو قسم ہے: ندب، یہ مکلفہ پر ہے اگرچہ باکرہ ہو، اور اجبار، یہ صغیرہ پر ہے اگرچہ وہ ثیبہ ہو اور کم عقل ہو)۔

یک شبہ اور اس کا ازالہ:

دونوں طرح کی روایات کو اگر سامنے رکھا جائے تو تجزیاتی پہلو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب سارے حقوق خود عاقلہ بالغہ کے ہیں اور اولیاء کو کوئی اختیار اس پر نہیں تو پھر ان روایات کی کیا توجیہ کی جائے گی جن میں اولیاء کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، اور جیسا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ ان کے بغیر نکاح ہی درست نہیں ہے، اس سے تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، اور دونوں کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے، اور جواب بھی دیا ہے، چنانچہ قرآن کریم کی ان دو آیات: **"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف"**(۱) اور **"فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير"**(۲) میں یہ بات کہی گئی ہے کہ محض رفع عار اور سماجی اعتبار سے باعث ننگ ہونے کی بنیاد پر عاقلہ بالغہ اور ثیبہ یعنی شوہر دیدہ عورت کو شرع کے دیے ہوئے شخصی اور ذاتی حقوق پر عمل کرنے سے روکنے کا اولیاء کو

---

(۱) سورۂ بقرہ: ۲۳۲۔

(۲) سورۂ بقرہ: ۲۳۴۔

کوئی حق نہیں ہے، اور نہ ان کو یہ اختیار ہے کہ اس کی مرضی کے خلاف جبر واکراہ کے ذریعہ جہاں چاہیں نکاح کردیں، یا ان کو اپنا نکاح مرضی کے مطابق کرنے سے روکیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"فإن له أدلة أخرى سمعية هي المعمول عليها، وهي قوله تعالى: "فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن" نهى الأولياء عن منعهن من نكاح من أن ينكحن إذا اريد بالنكاح العقد، هذا بعد تسليم كون الخطاب للأولياء، وإلا فقد قيل للأزواج: فإن الخطاب معهم في أول الآية: "وإذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن " اى لا تمنعوهن حسا بعد انقضاء العدة أن يتزوجن"(۱)۔

(جولوگ اجبار کے قائل نہیں ان کے پاس دوسری بھی سماعی اور نقلی دلیلیں ہیں جو ان کے دلائل کو مزید معتمد بناتی ہیں اور وہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن" اس میں اولیاء کو عاقلہ بالغہ کے اپنے نکاح سے روکنے سے منع کیا گیا ہے، جب وہ شادی کرنا چاہیں، اور یہ بھی اس بات کے تسلیم کرلینے کے بعد کہ اس آیت میں خطاب اولیاء کو کیا گیا ہے، کیونکہ شوہروں کو تو پہلی آیت میں مخاطب کیا ہی گیا ہے: "فلا جناح عليكم فيما فعلن الخ" (جب تم عورتوں کو طلاق دے دو تو ان کو عدت کے بعد حسی طور پر اور قید کر کے نکاح سے نہ روکو)۔

اسی طرح دونوں روایت کے تعارض سے متعلق لکھتے ہیں:

"وأما الحديث المذكور وما بمعناه من الأحاديث فمعارضة بقوله ﷺ: الأيم أحق بنفسها من وليها، رواه مسلم وأبوداؤد والترمذي والنسائي ومالك في المؤطا، والأيم لازوج لها بكرا كانت أوثيبا، وجه الاستدلال أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقا في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه ليس للولي

(۱) فتح القدیر ۳؍۲۵۰۔

سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به، فبعد هذا إما أن يجرى بين هذا الحديث وما رواه الحاكم المعارضة والترجيح، أو طريقة الجمع فعلى الأول يترجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين - فإنهما ضعيفان فحديث "لا نكاح إلا بولي" مضطرب في إسناده في وصله وانقطاعه وإرساله - قال الترمذي: هذا حديث فيه اختلاف"(۱)۔

(مذکورہ حدیث اوران کے ہم معنی روایات رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد: "الأيم أحق بنفسها من وليها"۔ سے معارض ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ "أحق" کے ضمن میں ولی کے لئے بھی حق ثابت کیا گیا ہے اور "ایامی" کے لئے بھی، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اولیاء کے لئے صرف یہ حق ہے کہ جب وہ (عاقلہ) کسی نکاح پر راضی ہو تو وہ ان کا نکاح کردیں، گویا اس نے رضامندی کے بعد ولی کو عقد کا حق سونپا ہے، اس تفصیل کے بعد یا تو اس حدیث اور وہ روایت جسے حاکم نے کی ہے، کے درمیان معارضہ اور ترجیح کو باقی رکھا جائے، یا پھر دونوں میں تطبیق کا راستہ تلاش کیا جائے، لہذا پہلی صورت میں سند کی قوت اور اس کی صحت میں عدم اختلاف کی بنیاد پر اس کو ترجیح دی جائے گی، بخلاف ولایت کی شرط والی دونوں حدیثوں کے، کیونکہ وہ دونوں ضعیف ہیں، حدیث "لا نکاح إلا بولي" کی سند میں اتصال، انقطاع اور ارسال کے سلسلہ میں اضطراب پایا جاتا ہے، اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اختلاف ہے)۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تمام تفصیلات اور نصوص، نیز تجربہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اولیاء کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، بلکہ ولایت استحباب ہے، اور جن روایات میں اولیاء

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۵۰۔

کی اجازت کے بغیر نکاح کو باطل قرار دیا گیا ہے، یا اجازت کی بات کہی گئی ہے وہ استحباب کے طور پر ہے، نہ کہ وجوب کے، البتہ اگر کوئی شخص لڑکی کی شادی جبراً کفو یا غیر کفو میں اپنی پسند سے کر دیتا ہے اور لڑکی اسے ناپسند کرتی ہے تو لڑکی کو قاضی کی عدالت میں اپنا نکاح فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، یا نکاح کے وقت ایسا ماحول پیدا کر دیا گیا کہ شرم و حیا اور حالات کے جبر کی بنیاد پر کچھ بول نہ سکی یا ہاں کہہ دیا اور نکاح ہو گیا تو نکاح تو منعقد ہو جائے گا، البتہ اسے بعدالت قاضی فسخ کرانے کا اختیار ہوگا، اس طرح کا ماحول بنا کر جبراً شادی کرنے کا اولیاء کو شرعی نقطہ نظر سے کوئی حق حاصل نہیں، ولی خواہ باپ ہی کیوں نہ ہو۔

البتہ لڑکی کو چاہئے کہ اپنی پسند کی بابت اپنے والدین اور اولیاء کو بتائے، اور اگر کوئی رشتہ پسند ہو تو اولیاء کو اپنا معاملہ اخلاقی طور پر سپرد کرے تاکہ لوگ معاشرے میں اسے بری نظروں سے نہ دیکھیں، فقہاء نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ درمختار میں ہے: "یستحب للمرأة تفويض أمرها إلى وليها كي لا تنسب إلى الوقاحة" (عورت کے لئے بہتر بات یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کر دے تاکہ لوگ اسے بے حیائی کی طرف منسوب نہ کریں)۔

جبری شادی

مولانا عبدالاحد تاراپوری
دارالعلوم گجرات

۱- عاقلہ بالغہ لڑکی نکاح میں خود مختار ہے، اسے کوئی بھی نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا اور اس کی اجازت کے بغیر کسی نے اس کی طرف سے نکاح قبول کرلیا تو یہ نکاح درست نہیں ہے، غرض یہ کہ عاقلہ بالغہ جب تک خود قبول نہ کرے یا کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے اس وقت تک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے، اس کی رضا کے بغیر اس کے والدین کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"الأیم احق بنفسہا من ولیہا"[1] (شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)۔

حدیث: "ثلاث جد ھن جد وھزلھن جد" (تین امور میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے) کے پیش نظر اگر لڑکی نے زدوکوب کے ڈر سے یا نفسیاتی دباؤ میں آکر یا پاسپورٹ ضائع کرنے کی دھمکی سے بچنے کے لئے رضامندی ظاہر کردی جب کہ دل سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے تو اس کا نکاح ہوجانا چاہئے۔

۲- قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو فسخ کرسکتے ہیں، اس کی دلیل ایک حدیث شریف ہے:

---

(۱) مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا۔

"عن خنساء بنت خدام أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلک فأتت رسول اللہ ﷺ فرد نکاحها" (حضرت خنساء بنت خدام انصاریہ سے روایت ہے کہ ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں تو انہوں نے اس نکاح کو ناپسند کیا، چنانچہ وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا) اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے "نکاح أبیها" (آپ ﷺ نے ان کے والد کے کئے ہوئے نکاح کو رد کر دیا)۔

فقہاء کرام نے کفاءت کا اعتبار چار چیزوں میں کیا ہے: ۱- نسب، ۲- دین، ۳- مال، ۴- پیشہ، لہذا برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان جو معاشرتی فرق ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس بنیاد پر اگر لڑکی یہ دعوی کرے کہ میرا نکاح کفو میں نہیں ہوا اور اس بنا پر مجھے تفریق کا حق حاصل ہے تو اسے اس طرح کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبری شادی

مفتی محمد عبد الرحیم قاسمی
جامعہ خیر العلوم [illegible] بھوپال

۱- ایسا نکاح جائز نہیں ہے[۱]۔

۲- ولی اگر دھوکہ دے کر نکاح کر دے تو حقیقت کی خبر ہونے پر نابالغہ اس نکاح کو رد کر سکتی ہے[۲]۔

نکاح کے سلسلے میں نابالغہ کی رضامندی کے متعلق ولی کا قول معتبر نہیں:

"ولا یقبل علیها قول ولیها بالرضاء، لأنه یقر علیها بثبوت الملک للزوج، وإقراره علیها بالنکاح بعد بلوغها غیر صحیح"[۳] (اس کے خلاف اس کی رضامندی کے بارے میں اس کے ولی کا قول قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کے خلاف شوہر کے لئے ثبوت ملک کا اقرار کر رہا ہے، اور اس کے بلوغ کے بعد اس کے خلاف اس کا اقرار صحیح نہیں ہے)۔

۳- زوج اور زوجہ کے درمیان کفاءت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے بالغ لڑکی کو تفریق کرانے کا حق حاصل رہے گا۔

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۶۔
(۲) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۸۔
(۳) فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۸۹۔

"لو شرطت الكفاءة بقي حقها(شامي)تعتبر الكفاءة للزوم النكاح اى على ظاهر الرواية ولصحته على رواية الحسن المختارة للفتوى"[1] (اگر کفاءت کی شرط لگائی گئی تو عورت کا حق باقی رہے گا (شامی) کفاءت کا اعتبار ہوگا لزوم نکاح کے لئے یعنی ظاہر الروایہ کے مطابق اور صحت نکاح کے لئے حسن کی روایت کے مطابق جو فتوی کے لئے مختار ہے)۔

بالغ لڑکی کو تفریق کا حق حاصل رہے گا۔

۴۔ زن وشوئی کے تعلقات لڑکی کو مجبور کر کے قائم کئے ہیں تو نکاح کو رد کرنے کا بالغہ لڑکی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

۵۔ قاضی یا شرعی کونسل کو عاقلہ بالغہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر مان کر نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۱۸۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۲۔

جبری نکاح کی شرعی حیثیت

مولانا محمد ابوبکر قاسمی
شکر پور بھرواڑہ، دربھنگہ

۱- بحالت اکراہ نکاح کی اجازت کا شرعی حکم:

اس صورت میں اس کا نکاح شرعاً منعقد و نافذ ہو جائے گا۔

"وإن أكره على النكاح جاز العقد"[۱] (اگر نکاح پر مجبور کیا گیا تو عقد نافذ ہو جائے گا)۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد ولا ضمان على المكره"[۲] (جب کسی عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے نکاح کر لیا تو عقد جائز ہو گیا اور مجبور کرنے والے پر کسی بھی حال میں تاوان نہیں ہے)۔

کون نہیں جانتا کہ مذہب اسلام کو قبول کرنے کے لئے اکراہ جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: "لا إكراه في الدين"[۳] تاہم حالت اکراہ کے اسلام کو بھی حضرات

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ ابوبکر بن علی الحدادی جلد ثانی ص ۳۰۔

(۲) فتاوی عالمگیری ۱/ ۲۹۳۔

(۳) سورۂ بقرہ: ۲۵۶۔

فقہاء نے معتبر مانا ہے[1]۔

بحالت اکراہ اسلام قبول کرنے ہی کی طرح بحالت اکراہ نکاح کے اذن کو سمجھنا چاہئے۔ ایک حدیث نبوی میں صاف صراحت موجود ہے:

"ثلاث جدھن جد وھزلھن جد : النکاح والطلاق والرجعة"[2] (تین چیزیں بالقصد اور پختگی کے ساتھ ہوں یا مذاق کے ساتھ ہوں انہیں بالقصد ہی مانا جائے گا، نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس حدیث پاک سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح وطلاق اور رجعت کے معاملہ کو مذہب اسلام نے ہر حال میں یہاں تک کہ حالت اکراہ میں بھی معتبر مانا ہے، کیونکہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول سے ہوتا ہے جس کا تکلم زبان سے کیا جاتا ہے، اس لئے زبانی اذن کے سبب جبری نکاح بھی شرعاً معتبر تسلیم کیا جائے گا[3]۔

۲- بحالت اکراہ نکاح کی زبانی وتحریری اجازت کا حکم:

اگر زبانی اجازت کے بجائے زبردستی اس سے تحریر لکھوا کر دستخط کروالیا گیا، اور بحالت اکراہ ہی تحریری اجازت نامہ حاصل کیا گیا مگر زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو شرعاً حالت اکراہ کی اس تحریر کو حقیقی اذن ورضا نہیں مانا جائے گا اور اس حالت میں کیا ہوا نکاح شرعاً معتبر نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) الجوہرۃ النیرۃ، کتاب الاکراہ ۲/ ۳۰۱۔

(۲) ابوداؤد ۱/ ۲۹۸، ابن ماجہ ۱/ ۱۴۸، مشکوۃ ۲/ ۲۸۴، ترمذی ۱/ ۱۴۲، شرح معانی الآثار ۲/ ۵۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/ ۲۳۳۔

(۴) ردالمحتار ۲/ ۷۵۱، فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۲۷۴، قواعد الفقہ، قاعدہ ۲۵۵ ص ۱۰۷۔

۳۔ عورت کے ولی کے غیر کفو مرد سے بحالت اکراہ شادی کردینے کے دعوی کی بنیاد پر فسخ نکاح کی شرعی حیثیت:

اگر برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی کی ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے سے دباؤ ڈال کر شادی کردی جائے پھر شادی کے بعد دونوں ملک کے طرز رہائش، طور و طریق، معاشرت، مزاج اور زبان کے فرق کے سبب لڑکی شوہر کو اپنے لئے بے جوڑ پاکر قاضی کی عدالت میں یا شرعی پنچایت میں فسخ نکاح کا مطالبہ کرے تو شرعاً عورت کا یہ مطالبہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرات فقہاء نے مذکورہ امور میں کفاءت کا اعتبار نہیں کیا ہے، البتہ اگر واقعۃً شوہر غیر کفو ہو، مثلاً فاسق ہو، فقیر ہو، بالکل ہی ادنی پیشہ والا ہو، یا نسبی اعتبار سے بے جوڑ ہو تو عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہوگا، اور قاضی ان صورتوں میں نکاح فسخ کردے گا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"وأما إذا أكرهت على أن تزوج نفسها من غير الكفوء أو بأقل من مهر المثل ثم زال الإكراه فلها الخيار، كذا في المحيط"[1] (جب کسی عورت کو غیر کفو مرد یا مہر مثل سے کم مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا تو اکراہ کے ختم ہونے کے بعد عورت کو خیار فسخ ہوگا)۔

۴۔ بحالت اکراہ بے جوڑ شوہر سے شادی ہونے کی صورت میں عورت کو حق تفریق حاصل ہونے میں تفصیل:

اگر جبری شادی ہونے کے بعد عورت نے خود کو شوہر کے حوالہ کردیا، یا شوہر سے اس نے مہر کی رقم کا مطالبہ کردیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے، اور اس رضامندی کے بعد عورت کو مہر کی

---

(۱) فتاوی ہندیہ ۱/۲۹۳۔

ملے گا اور اسے شرعاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا، چنانچہ "السراج الوہاج" کے حوالہ سے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"إذا مكنت الزوج بعد ما زوجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا"[1] (جب عورت نے ولی کے شادی کرا دینے کے بعد اپنے اوپر شوہر کو قدرت دے دی اسی طرح نکاح کے علم کے بعد عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کر دیا تو یہ شرعاً رضامندی ہے)۔

ہاں اگر عورت نے بخوشی شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ شوہر نے زبردستی اس سے وطی کر لی ہو تو عورت کے لئے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق باقی رہے گا[2]۔

اسی طرح زوجین میں زن و شوئی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تب بھی عورت کو شوہر کے غیر کفو ہونے کے صورت میں فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، اور دخول سے پہلے نکاح فسخ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر کی رقم میں سے کچھ نہیں ملے گا[3]۔

اور اگر عورت کے اولیاء نے کسی عورت کا نکاح مہر مثل پر کفو مرد سے زبردستی کر دیا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو ہرگز ہرگز فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها عن كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[4] (جب عورت کو مہر مثل پر کفو سے شادی کرنے پر مجبور کیا گیا تو ازالۂ اکراہ کے بعد عورت کو خیار فسخ حاصل نہ ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ ہندیہ ۱ر۲۸۷۔
(۲) حوالہ بالا۔
(۳) حوالہ بالا۔
(۴) حوالہ بالا۔

۵۔ بحالت اکراہ منعقد ہونے والی شادی کا اگر قاضی کو علم ہو جائے تو وہ کیا کرے؟

محض جبر و اکراہ کی بنیاد پر قاضی نکاح کو فسخ نہیں کر سکتا، ہاں اگر ولی نے غیر کفو مرد سے اور مہر مثل سے کم پر بحالت اکراہ بے جوڑ نکاح کر دیا ہو اور نکاح کے بعد برضا و رغبت میاں بیوی کے تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا تعلقات قائم ہو گئے ہوں مگر عورت نے خوشی سے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو بلکہ مرد نے زبردستی وطی کی ہو تو ان صورتوں میں قاضی یا شرعی کونسل عورت کے فسخ نکاح کے مطالبہ کے بعد نکاح کو فسخ کر سکتا ہے، ورنہ نہیں، اور عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق بچہ کی ولادت سے پہلے تک رہے گا[1]۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۲۲/۳۴۲۔

جبری شادی

مولانا اقبال قاسمی
مدرسہ مطلب العلوم پوکھریرا، دربھنگہ

عاقلہ بالغہ لڑکی کا نکاح:

شریعت میں عقل اور بلوغ پر احکام شرعیہ اور فرعیہ کا مدار ہے، جب تک یہ دونوں چیزیں انسان میں موجود نہ ہوں وہ احکام کا مکلف نہیں ہوتا، اسی لئے بچہ اور مجنون غیر مکلف ہیں، اور جب آدمی عاقل، بالغ ہو جائے تو وہ احکام شرع کا مکلف ہو جاتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور بندہ مجبور محض نہیں ہے، اس لئے احکام شرع پر عمل کرنے کی صورت میں ثواب کا اور عمل نہ کرنے کی صورت میں عذاب کا مستحق ہوتا ہے، اور جب مجبور محض نہیں ہے تو اس کو کسی کام پر مجبور کرنا اور اس پر دباؤ ڈالنا، زور زبردستی کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے، ارشاد خداوندی ہے:

"إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا"(1)۔

(ہم نے انسان کو راستہ بتا دیا، اب اس کو اختیار ہے کہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا)۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بالکل آزاد ہے، وہ جو چاہے کرے، اور جیسے چاہے زندگی گذارے بلکہ اس کو ایک قانون دیا گیا ہے، اسی قانون میں شادی اور نکاح ہے،

---

(1) الدھر: ۳

شادی اور نکاح کے جو اصول وضوابط ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ زوجین کے مابین توافق، ہم آہنگی اور مودّت ومحبت تا حیات برقرار رہے، اسی مقصد کے پیش نظر جہاں عورت کو جب وہ عاقلہ بالغہ ہو جائے اپنے اختیار اور رضا ورغبت سے نکاح کرنے کی اجازت دی ہے اور اس کے پسند کردہ شوہر سے نکاح کو شریعت نے نافذ مانا ہے:

"وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وإن لم يعقد عليها ولي"[1]۔

(آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ ولی نے عقد نہ کرایا ہو)۔

اور اولیاء پر پابندی لگادی ہے کہ وہ اس کو نکاح پر مجبور نہ کریں:

"ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح"[2]۔

(بالغہ باکرہ لڑکی کو نکاح پر مجبور کرنا ولی کے لئے جائز نہیں ہے)۔

وہیں عورت پر یہ پابندی بھی لگادی ہے کہ وہ اپنی شادی غیر کفو میں نہ کرے، اگر کرلیتی ہے تو حسن بن زیاد کے قول کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا اور جمہور کے قول کے مطابق نکاح لازم نہیں ہوگا اور اولیاء کو اختیار ہے کہ وہ قاضی شریعت سے نکاح کو ختم کروالے۔

"عدم کفاءت کے وقت ولی کے لئے نکاح فسخ کرانا جائز ہے، اور یہ مبنی ہے ظاہر الروایہ پر کہ عقد صحیح ہے اور ولی کو حق اعتراض حاصل ہے، اور حضرت حسنؒ کی روایت کے مطابق عقد صحیح نہیں ہے، اور یہی قول فتوی کے لئے پسندیدہ ہے"[3]۔

اور عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے وہ نکاح کے نشیب وفراز اور اس کے مصالح سے

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۳۱۳۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۳۱۳۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۳۴۴۔

واقف نہیں ہوتی، اس لئے عورت کے لئے عاقلہ بالغہ ہونے کے باوجود مستحب یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ خود سے اپنا نکاح نہ کرے بلکہ نکاح کے معاملہ کو ولی کے سپرد کردے:

"يستحب للمرأة تفويض أمرها إلى وليها كيلا تنسب إلى الوقاحة"[1]۔

(عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے معاملہ کو اپنے ولی کے سپرد کردے تاکہ اس کی طرف بے حیائی منسوب نہ ہو)۔

جب شریعت نے عورت کے عاقلہ بالغہ ہونے کی حالت میں اس کے کئے ہوئے نکاح کو جائز اور درست مانا ہے اور اسے خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کے لئے مستحب یہی قرار دیا ہے کہ وہ نکاح خود سے نہ کرے بلکہ ولی سے کرائے تو اب ولی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے کرائے، کسی ایسے لڑکے کا انتخاب نہ کرے جو لڑکی کے میل اور جوڑ کا نہ ہو، جب لڑکی کا نکاح اس کے مناسب لڑکے سے ہوگا تو ایسی صورت میں لڑکی اور ولی دونوں کی رضامندی پائی جائے گی اور نکاح لازم ہوگا، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ بے جوڑ لڑکے سے اس کو نکاح پر بیجا مجبور کرے، اور لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کرکے یا نفسیاتی دباؤ ڈال کر کے نکاح کردے حالانکہ وہ لڑکی اس سے نکاح کرنے کے لئے بالکل آمادہ نہ ہو، کیونکہ ولی کی ولایت کا مقصد یہ ہے کہ صحیح جگہ نکاح ہو ورنہ اس طرح بے جوڑ شادی تو وہ خود بھی کرسکتی تھی لیکن اگر ولی اس کا رشتہ اس کے میل اور کفو میں کرائے یا غیر کفو میں کرائے اور لڑکی زبان سے ہاں نہ کہے تو اس صورت میں نکاح ہی درست نہ ہوگا، ردالمحتار میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"ليس للولي إلا مباشرة العقد إذا رضيت"[2] (ولی کو حق نہیں ہے مگر عقد کو انجام دینا جب کہ وہ راضی ہو)۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۳۲۱۔
(۲) ردالمحتار ۲/۳۲۲۔

اور اگر ولی نے لڑکی کو ڈرا دھمکا کر یا زدوکوب کر کے یا نفسیاتی دباؤ میں لا کر یا غیر ملکی لڑکی کو پاسپورٹ ضائع کر دینے کی سخت دھمکی دے کر اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوالیا جب کہ دل سے وہ اس پر راضی نہیں ہے اور اس کا نکاح کرا دیا تو یہ نکاح شرعاً درست ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على النكاح ففعلت فإنه يجوز العقد"[1]۔

(جب عورت کو نکاح پر مجبور کیا گیا اور اس نے کر لیا تو بلاشبہ عقد درست ہے)۔

اور یہ صورت رضامندی میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ لڑکی اس نکاح سے راضی نہیں ہے، اس نے تو ولی کے دباؤ میں آ کر نکاح کی اجازت دی ہے۔ رضامندی کے لئے تو ضروری ہے کہ وہ خوش ہو کر قبول کرے، دباؤ میں آ کر نہیں، چنانچہ مفتی عمیم الاحسان صاحب مجددی "التعریفات الفقہیہ" میں رضا کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"الرضاء الاختيار والقبول...... وهو اسم من رضي ضد سخط"[2]۔

(رضا کے معنی پسند کرنا اور قبول کرنا...... اور یہ رضی کا اسم ہے جو سخط بمعنی ناراضگی کی ضد ہے)۔

ہاں یہ جبر و اکراہ ہے، کیونکہ اس کو دھمکی دے کر ہاں کہنے پر مجبور کیا جا رہا ہے، اور اکراہ کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی شخص کو بغیر اس کی رضامندی کے دھمکی دے کر کسی کام پر مجبور کیا جائے۔

"الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]۔

(اکراہ کسی شخص کو ناحق بغیر اس کی رضا کے ڈرا کر کسی کام کے کرنے پر مجبور کرنا ہے)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۹۳۔

(۲) التعریفات الفقہیہ رص ۳۰۸۔

(۳) التعریفات الفقہیہ رص ۱۸۸۔

اور جب اس پر اکراہ کی تعریف صادق آتی ہے تو پھر رضا کی تعریف صادق نہیں آ سکتی، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیسا کہ لفظ دون رضاہ دلالت کر رہا ہے۔

رضا اور اذن کی حقیقت اور لڑکی سے زبردستی دستخط کرانا:

فقہاء کرام نے عاقلہ بالغہ لڑکی کے جواز نکاح کے لئے اذن کو لازم قرار دیا ہے، رضا اور خوشی کو نہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"لا يجوز نكاح أحد على بالغة صحيحة العقل من أب أو سلطان بغير إذنها بكراً كانت أو ثيباً فإن فعل ذلك فالنكاح موقوف على إجازتها"[1]۔

(کسی شخص کا نکاح بالغہ عاقلہ پر بغیر اس کی اجازت کے نافذ نہیں ہوگا، خواہ باپ ہو یا بادشاہ، لڑکی کنواری ہو یا بیاہی، پس اگر ایسا کیا تو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

اور اذن کی حقیقت کسی شئی کو نافذ یا جائز قرار دینے کی اطلاع اور رخصت دینا ہے، "المعجم الوسیط" میں ہے:

"الإذن الإعلام بإجازة الشيء والرخصة فيه"[2]۔

(اذن کسی چیز کو جائز قرار دینے سے باخبر کرنا اور اجازت دینا ہے)۔

اور رضا کی حقیقت ہے کسی چیز کو پسند کرنا، دل سے قبول کرنا، اور اس کی ضد ناراضگی آتی ہے[3]۔

اور ان دونوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی صرف اذن پایا جائے گا، رضا نہیں جیسے زبان سے کسی شخص کو اپنا کوئی سامان لینے کی اجازت دینا اور دل سے اس پر

---

(۱) الہندیہ ۱/۲۸۷۔

(۲) معجم الوسیط ۱/۱۲۔

(۳) التعریفات الفقہیہ رص ۳۰۸۔

ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور کبھی رضامندی پائی جائے گی، اذن نہیں جیسے دل سے کسی شخص کو کوئی سامان دینے کے لئے تیار اور آمادہ رہنا لیکن نہ صراحتاً اجازت دینا اور نہ دلالۃً اور کبھی دونوں پائے جائیں گے جیسے بخوشی اجازت دینا، پھر اذن کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً اجازت دینا دوسرے دلالۃً اجازت دینا جیسے کنواری لڑکی کی خاموشی بوقت اجازت دلالۃً اذن ہے۔

"وإن استأذن الولي البكر البالغة فسكتت فذلك إذن منها"[1]۔

(اگر ولی نے کنواری بالغہ لڑکی سے اجازت لی اور وہ چپ رہی تو یہ اس کی جانب سے اجازت ہے)۔

زیر بحث مسئلہ میں جب لڑکی نے ہاں کہہ دیا تو کیسے اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ اس نے اجازت نہیں دی ہے، اس نے اجازت دی ہے اور وہ بھی زبان سے دی ہے، اگرچہ دلالۃً لڑکی کی طرف سے اجازت نہیں ہے اور فقہاء اصولیین کے نزدیک صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں، قواعد الفقہ میں ہے:

"لا عبرة بالدلالة في مقابلة الصريح"[2]۔

(صریح کے مقابلہ میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں)۔

دوسری جگہ ہے:

"يسقط اعتبار دلالة الحال إذا جاء التصريح بخلافها"[3]۔

لہذا زبردستی ہاں کہلوالینا اذن صریح ہے اور دستخط کرالینا نہ اذن صریح ہے نہ کنائی، اس لئے پہلی صورت میں نکاح کا انعقاد ہو جائے گا، دوسری صورت میں نہیں۔

---

(۱) الہندیہ ار ۲۸۷۔

(۲) قواعد الفقہ (قاعدہ ۲۵۵) مفتی عمیم الاحسان صاحب، ص ۱۰۷۔

(۳) قواعد الفقہ (قاعدہ ۴۰۸)، ص ۱۴۱۔

لڑکی کی طرف سے عدم کفاءت کا دعویٰ:

برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان اگرچہ معاشرتی فرق ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے کفو نہیں ہوسکتے۔ کفو کے لئے شریعت نے جن چیزوں میں برابری کو معتبر مانا ہے، وہ حریت، اسلام، نسب، دیانت وتقوی، مالداری اور صنعت وحرفت ہیں، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"الكفاءة تعتبر في أشياء، منها النسب ومنها الإسلام ومنها الحرية ومنها الكفاءة في المال ومنها الديانة ومنها الحرفة"[1]۔

(کفاءت چند چیزوں میں معتبر ہے، نسب میں، اسلام میں، آزادی میں، مال میں، دیانت میں اور پیشہ میں)۔

اور کچھ فقہاء نے عقل، خاندانی وجاہت اور عیوب سے پاک ہونے کو بھی امور کفاءت میں شمار کیا ہے لیکن اصحاب متون نے ان سب کو معتبر نہیں مانا ہے اور صرف امور بالا ہی کو ذکر کیا ہے[2]۔

اب اگر والدین یا دیگر اولیاء نے لڑکی کا نکاح ایسے لڑکے سے کرایا ہے جس میں کفاءت کے مذکورہ بالا امور موجود ہیں اور لڑکا لڑکی کے جوڑ اور میل کا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق نہیں ہے کہ جس شخص سے میری شادی کی جارہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا أكرهت المرأة على أن تزوج نفسها من كفء بمهر المثل ثم زال الإكراه فلا خيار لها"[3]۔

---

(۱) الہندیہ ۱ر ۲۹۰، ۲۹۱، کنز الدقائق علی ہامش، البحر الرائق ۳ر ۱۳۹۔

(۲) البحر الرائق ۳ر ۱۳۳۔

(۳) عالمگیری ۱ر ۲۹۴۔

(جب عورت کو اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی شادی کفو سے مہر مثل میں کرے پھر جبر ختم ہو جائے تو عورت کے لئے کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

اور اگر لڑکا لڑکی کا کفو نہیں ہے تو ایسی صورت میں لڑکی عدم کفاءت کا دعوی کرکے نکاح فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب موقوف ہے اس پر کہ کفاءت عورت کا حق ہے یا ولی کا یا دونوں کا، تو فقہاء کی عبارتیں اس بابت مختلف ہیں، صاحب درمختار لکھتے ہیں:

"والکفاءة هي حق الولي لا حقها فلو نکحت رجلا ولم تعلم حاله فإذا هو عبد لا خیار لها بل للأولیاء"[1]۔

(کفاءت ولی کا حق ہے، عورت کا نہیں، لہذا اگر عورت نے کسی شخص سے نکاح کیا اور اس کا حال نہ جان سکی پھر اچانک معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو عورت کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اولیاء کو ہے)۔

اس قول کے اعتبار سے جب کفاءت عورت کا حق ہے ہی نہیں تو پھر اس کو ولی کے خلاف عدم کفاءت کا دعوی کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اور جب حق دعوی نہیں تو حق تفریق کہاں سے حاصل ہوگا، لیکن علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ کفاءت عورت اور ولی دونوں کا حق ہے، دلیل یہ ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ اگر کوئی دوسرا ولی صغیرہ کا نکاح غیر کفو سے کردے تو یہ درست نہیں ہے[2]۔

اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ کفاءت دونوں کا حق ہے، اس لئے کہ لڑکے کا غیر کفو ہونا جس طرح والدین اور خاندان والے کے لئے شرم و عار کی بات ہے اس سے کہیں زیادہ لڑکی کے لئے عار کا سبب ہے، اسی لئے شریعت نے لڑکی کے لئے لڑکے کا کفو ہونا معتبر گردانا ہے، نہ کہ لڑکے کے لئے لڑکی کا کفو ہونا، اور جب کفو عورت کا بھی حق ہے تو غیر کفو سے

---

(۱) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۳۳۳۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۳۳۳۔

شادی کرنے کی صورت میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہے کہ میری جس شخص سے شادی کی گئی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے بربنائے کفاءت مجھے حق تفریق حاصل ہے[1]۔

جبری شادی کے بعد زن وشوئی تعلقات:

اس طرح جبری شادی کے بعد اگر میاں بیوی میں زن وشوئی تعلقات قائم ہو جاتے ہیں اور لڑکی نے برضاء ورغبت لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دی ہے تو یہ رضامندی شمار کی جائے گی، اس لئے کہ بخوشی اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے۔ اسی طرح اگر لڑکی شادی کے بعد لڑکے سے مہر کا مطالبہ کرے تو وہ بھی رضامندی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"وكذا إذامكنت الزوج من نفسها بعد مازوّجها الولي فهو رضا وكذا لو طالبت بصداقها بعد العلم فهو رضا كذا في السراج الوهاج"[2]۔

(اسی طرح جب وہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے بعد اس کے کہ ولی نے اس کی شادی کرائی تھی تو یہ رضامندی ہے، اسی طرح اگر وہ شادی کے علم کے بعد اپنے مہر کا مطالبہ کرے تو یہ بھی رضا ہے)۔

اور اس صورت میں لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہوگا اگر چہ لڑکا غیر کفو ہو۔

"وإن دخل بها طائعة يلزمه المسمى ولا يزاد عليه ويكون هذا رضا منها بالنكاح لأن تمكينها من نفسها إجازة للعقد كقولها: رضيت ويسقط الخياران الثابتان لها: التفريق لعدم الكفاء ة وإتمام مهر المثل"[3]۔

(اور اگر اس نے عورت سے رضامندی کے ساتھ دخول کیا تو شوہر پر مہر مسمی لازم ہوگا، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا اور یہ عورت کی جانب سے نکاح پر رضامندی ہوگی، اس لئے کہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ار ۲۹۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ار ۲۸۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ار ۲۹۴۔

عورت کا اپنے اوپر قدرت دینا عقد کو جائز قرار دینا ہے جیسے یہ کہنا کہ میں راضی ہوں اور وہ دونوں اختیار ساقط ہو جائیں گے جو عورت کے لئے ثابت تھے تفریق بر بنائے عدم کفاءت اور مہر مثل کی تکمیل)۔

اور اگر لڑکی نے بخوشی وطی کی اجازت نہیں دی اور اس نے اس سے زبردستی وطی کر لی تو یہ رضامندی شمار نہیں ہوگی اور لڑکی کو حق تفریق حاصل ہوگا۔

"فإن دخل بها إن كانت مكرهة لزمه مهر المثل، وحق الاعتراض لعدم الكفاءة باق"[1]۔

(اگر اس نے اس سے دخول کیا تو اگر زبردستی کیا ہو تو شوہر پر مہر مثل لازم ہو جائے گا اور بر بنائے عدم کفاءت حق اعتراض باقی رہے گا)۔

اسی طرح اگر زن وشوئی تعلقات زوجین کے مابین قائم نہیں ہوئے ہیں تو عورت کو عدم کفاءت یا مہر کے مہر مثل سے کم ہونے کی بنا پر حق تفریق حاصل ہے، وہ چاہے تو قاضی یا شرعی کونسل کو نکاح کو فسخ کرنے کی درخواست دے سکتی ہے جیسا کہ اوپر آچکا ہے[2]۔

اگر قاضی یا شرعی کونسل نکاح فسخ کر دے تو شوہر پر نہ مہر مثل لازم ہوگا اور نہ مہر مسمی، اس لئے کہ تفریق عورت کی جانب سے آئی ہے اور وہ بھی دخول سے پہلے ہے۔

"ولو فرق بينهما قبل الدخول لايلزمه شئ كذا في السراج الوهاج"[3]۔

(اور اگر دونوں میں دخول سے پہلے تفریق ہوگئی تو شوہر پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا)۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ شوہر لڑکی کا کفو نہ ہو، اور اگر کفو ہے اور مہر مہر مثل

---

(۱) الہندیہ ۱ر ۲۹۳۔

(۲) الحیلۃ بحوالہ الفتاوی الہندیہ ۱ر ۲۹۳۔

(۳) الہندیہ ۱ر ۲۹۳۔

ہے یا مہر پر اس کو کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر لڑکی کو حق تفریق حاصل نہیں ہے نہ دخول سے پہلے نہ دخول کے بعد[1]۔

قاضی شریعت یا شرعی کونسل کا نکاح کو فسخ کرنا:

قاضی یا شرعی کونسل اس نکاح کو محض جبر و اکراہ کی بنیاد پر فسخ نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ جبر و اکراہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے، ہاں لڑکا لڑکی کے مثل اور جوڑ کا نہ ہو اور دونوں کے درمیان شرعی اعتبار سے برابری نہ پائی جاتی ہو یا مہر مہر مثل سے کم ہو اور دونوں میں برضا و رغبت زن وشوئی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں اگر لڑکی فسخ نکاح کا دعوی کرتی ہے تو پھر قاضی یا شرعی کونسل فریقین کے بیانات اور شہادت کے بعد دلائل کی بنیاد پر نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں اور اگر دونوں میں برابری پائی جاتی ہو اور مہر پر لڑکی کو کوئی اعتراض نہ ہو تو پھر جبر و اکراہ کے باوجود ان کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔

---

(۱) حوالہ سابق۔

جبری شادی

مفتی عبدالرحیم
دارالعلوم مصطفوی، محلہ توحید گنج، بارہمولہ کشمیر

۱- عاقلہ بالغہ آزاد عورت کے اختیارات اور حدود فقہاء کی نظر میں:

بالغ، عقل مند اور آزاد عورت کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا غیر کنواری (بیوہ، مطلقہ وغیرہ) یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مشہور مذہب ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی عورت کا نکاح بغیر ولی کے درست نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک ولی کی اجازت پر موقوف ہے[1]۔

یہاں جو موقف امام محمدؒ کا بیان ہوا ہے بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع فرما کر وہی قول اختیار کر لیا تھا جو اوپر حضرات شیخین کا بیان ہوا ہے جیسا کہ خود صاحب ہدایہ نے اس کی تصریح فرمادی ہے، نیز ہدایہ میں ہی آگے چل کر (۳۰۱/۲) پر "وقد صح ذلک" سے اس رجوع کی مزید تائید ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح ہی درست نہیں (صاحب بدایۃ المجتہد علامہ ابن رشد الحفید مالکیؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں اس موضوع پر

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۳، ۲۹۴۔

تفصیل سے کلام کیا ہے اور فریقین کے دلائل نقل کرنے کے بعد، مالکی ہونے کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مسلک کی مکمل تائید کی ہے اور فریق مخالف کی پیش کردہ تمام آیات وروایات کو ان کے دعوے کے لئے ناکافی قرار دیا ہے۔

پوری بحث کے بعد وہ یوں تبصرہ کرتے ہیں:

جو بات دل کو زیادہ لگتی ہے وہ یہ ہے کہ شارع نے (نکاح میں) ولایت کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ اگر نبی ﷺ (معاذ اللہ کے لئے) ولایت کی شرط لگاتے تو لازمی طور پر اولیاء کی جنس اور ان کی قسمیں اور ان کے مراتب بیان فرماتے، وجہ یہ ہے کہ مسئلہ ولایت عام الورود ہے اور اس قدر کثرت سے پیش آنے والے اہم مسئلہ میں وضاحت طلب چیزوں کی وضاحت میں تاخیر نا قابل فہم ہے اور یہ بات حضور ﷺ کے منصب نبوت کے خلاف ہے اور آپ ﷺ کی شان سے بعید تر، البتہ یہی ماننا پڑے گا کہ در اصل ولایت کی شرط لگانا شارع علیہ السلام کو مقصود ہی نہیں ہے)۔

اس کے بعد صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ظاہر روایت میں ہے کہ ولی کو اس صورت میں اعتراض (اور فسخ نکاح) کا حق ہوگا جبکہ بالغہ عاقلہ عورت غیر کفو میں نکاح کرے اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر کفو میں نکاح جائز ہی نہیں، اس لئے کہ بہت سے اولیاء ناپسندیدگی کے باوجود غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں متعدد وجوہات کی بناء پر قاضی شرعی کے پاس اعتراض ودعوائے فسخ پیش نہیں کر سکتے اور اگر پیش کر بھی دیں تو قاضی انصاف کے تقاضوں کو پورا کرے اس کی کوئی ضمانت نہیں۔

اسی وجہ سے اب فتویٰ یہ ہے کہ بے جوڑ نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، چنانچہ فقہ حنفی کی مستند کتاب "مجمع الانہر" میں فتاویٰ قاضی خانؒ سے یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے:

"انعقد نكاح حرة مكلفة بلا ولي وله الاعتراض في غير الكفوء ويروى

الحسن عن الإمام عدم جوازه وعليه الفتوى "، پھر مصنف خود فرماتے ہیں: "وهذا اصح واحوط والمختار للفتوى في زماننا"[1]۔

۳- عاقلہ، بالغہ آزاد لڑکی کا نکاح جبراً کرنا ناجائز ہے:

الف۔ "ولا يجوز للولي إجبار البكر البالغة على النكاح (إلى قوله) ولنا انها حرة فلا يكون للغير عليه ولاية الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب"[2]۔

(کنواری بالغ لڑکی کے ولی کو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اس کی مرضی کے خلاف اس کا نکاح کرے، کیونکہ یہ بالغہ ہے، آزاد ہے، شرعاً مکلف ہے اور بالغ ہو جانے کی وجہ سے فہم کا وہ قصور اور کمی جس کی وجہ سے اولیاء کو اس پر ولایت اجبار دربارہ نکاح حاصل تھی اب باقی نہیں رہی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اب یہ بالغہ بلا واسطہ احکام خداوندی کی مخاطب و مکلف بن چکی ہے، لہٰذا کسی کو بھی اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے)۔

"(قوله وهو السنة) بان يقول له قبل النكاح فلان يخطبك او يذكرك فسكتت وان زوجها بغير استئمار فقد اخطأ السنة وتوقف على رضاها. بحر عن المحيط. واستحسن الرحمتي ما ذكره الشافعية من ان السنة في الاستئذان أن يرسل إليها نسوة ثقات ينظرن ما في نفسها والأم بذلك اولى، لانها تطلع على مالا يطلع عليه غيرها"[3]۔

(اور سنت یہ ہے کہ نکاح سے قبل ولی بالغہ لڑکی سے باقاعدہ مشورہ کرے اور اس سے

---

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۳۳۲۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۲۹۳۔

(۳) شامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹ طبع نعمانیہ۔

اجازت لے مثلاً فلاں شخص نے تمہارے لئے نکاح کا پیغام بھیجا ہے یا فلاں شخص تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے (وغیرہ) تو اگر یہ سن کر بالغہ خاموش رہے تو یہ نکاح درست ہے، لیکن ولی کا بالغہ سے پوچھے بغیر ہی نکاح کر دینا سنت کے بالکل خلاف ہے اور ایسا نکاح منعقد نہ ہوگا تا آنکہ بالغہ اپنی آزادانہ رضامندی سے اُسے قبول نہ کرے، یہ صاحب بحر نے "الحیلہ" سے نقل کیا ہے اور رحمتی نے اس سلسلے میں شافعیہ کا بیان کردہ یہ طریقہ پسند کیا ہے کہ ولی کو چاہئے کہ بالغہ کی آزادانہ رائے و حقیقی رضامندی معلوم کرنے کے لئے چند قابل اعتماد عورتوں کو اس کے پاس بھیج دے، سب سے بہتر اس معاملے میں اس کی والدہ رہے گی، کیونکہ والدہ اس کے تعلق سے بہت سے ان حالات سے بھی یقیناً واقف ہوگی جن کی دوسروں کو ہوا تک نہ لگی ہو، لہذا احوال دل کی صحیح ترجمانی وعکاسی بھی کماحقہ والدہ ہی کر پائے گی)۔

درمختار ہی میں ہے:

اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور شوہر کے رشتہ دار شوہر کی وراثت سے محروم کرنے کے لئے اس عورت سے یہ کہیں کہ تمہارا نکاح مرحوم سے درست نہیں تھا، لہذا تم اس کی وارث نہیں بن سکتیں، ادھر عورت کا دعویٰ ان کے برعکس ہو اور یہ معاملہ عدالت شرعی تک پہنچ جائے تو قاضی شرعی اس عورت سے سوال کرے گا کہ بتاؤ تمہارا نکاح تمہارے باپ نے تمہاری اجازت سے کیا تھا یا نہیں؟ اس پر اگر عورت جواب میں یہ کہہ دے کہ میرا نکاح میرے باپ نے میری اجازت سے کیا تھا اور شوہر کے رشتہ دار اس کی بات سے انکار کر دیں جب بھی یہ نکاح درست ہی سمجھا جائے گا اور مرحوم کے رشتہ داروں کے برخلاف وہ اپنے شوہر کی وارث قرار پائے گی، نیز عدت وفات گذارے گی، (لیکن اگر عورت کا جواب اس طرح ہو کہ) گو میرا نکاح میرے باپ نے مجھ سے پوچھے بغیر ہی کر دیا تھا مگر جب مجھے اس کی خبر ملی تو میں اس نکاح پر رضامند ہو گئی تھی، تو اب اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس عورت کے خلاف اور اس کے مخالفین شوہر کے رشتہ داروں کے حق میں جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ولی نے پہلی صورت میں نکاح سے قبل ہی

بالغہ سے اجازت لی تھی لہذا بلا کسی شک وشبہ کے وہ نکاح درست قرار دیا گیا لیکن دوسری صورت میں بغیر اجازت جو نکاح ہوا وہ نکاح کے وقت درست نہیں ہوا البتہ بعد میں اگر چہ بالغہ اپنی رضا مندی کا اقرار کر رہی ہے جس کی وجہ سے نکاح درست ہو جاتا ہے مگر چونکہ خاص طور پر یہ جگہ تہمت سے خالی نہیں لہذا قاضی نکاح کے غیر صحیح ہونے کا فیصلہ کرے گا[1]۔

غور فرمایئے کہ بالغہ کی اجازت پر نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا کس قدر دارومدار ہے جیسا کہ اس مسئلہ سے واضح ہے۔

۳-بالغہ کی اجازت وانکار کی چند صورتیں اور ان کا حکم:

۱۔ولی نے مسنون طریقے پر از خود بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی مثلاً فلاں تم سے نکاح کرنا چاہتا ہے کیا تمہیں یہ رشتہ منظور ہے؟ یا ولی کے وکیل یا قاصد نے بالغہ سے اجازت لی اور اس نے اپنی فطری شرم وحیا کی وجہ سے بجائے صاف جواب دینے کے خاموشی اختیار کی تو یہ شرعاً اس کی طرف سے اجازت ہے اور یہ نکاح منعقد ہو جائے گا[2]۔

۲۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بعد میں از خود یا اپنے قاصد کے ذریعہ بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع دی جس کو سن کر بالغہ نے حیاء کی وجہ سے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا[3]۔

۳۔ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور کسی معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی جس پر اس نے حیاءً خاموشی کو اپنا لیا تو یہ نکاح بھی صحیح ہو گیا[4]۔

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/ ۲۹۹۔

(۲) درمختار علی الشامی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۳) درمختار علی شامی ۲/ ۲۹۹۔

(۴) درمختار علی ہامش الشامی ۲/ ۲۹۹۔

۴۔ مندرجہ بالا تینوں صورتوں میں بالغہ خاموش نہیں بلکہ جس وقت اس سے اجازت لی جا رہی تھی یا اطلاع دی جا رہی تھی تو وہ ہنس پڑی، مسکرانے لگی یا (اپنے والدین، بھائی بہنوں اور متعلقین کی جدائی کا تصور کر کے) چپکے چپکے رونے لگی تو ان صورتوں میں بھی نکاح منعقد ہو گیا(۱)۔

۵۔ ولی نے کسی شخص کا نام، پتہ وغیرہ بیان کر کے بالغہ سے اس کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت مانگی جس پر پہلے تو اس نے نامنظور کر دیا مگر کچھ عرصے کے بعد (جبکہ اس شخص کے متعلق بالغہ کو مکمل اطمینان ہو چکا تھا) ولی نے بغیر پوچھے اس سے بالغہ کا نکاح کر دیا اور معلوم ہونے پر اب کی بار شرم کی وجہ سے بالغہ نے خاموشی اختیار کی تو نکاح درست ہو گیا۔ صاحب فتح القدیر اور صاحب البحر الرائق کے نزدیک اس صورت میں نکاح درست نہیں لیکن معتبر قول صحت نکاح کا ہی ہے(۲)۔

۶۔ ولی نے بالغہ کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور وہ شرم کی وجہ سے خاموش رہی تو نکاح درست ہو گیا بشرطیکہ نکاح کے وقت ہی اپنے ہونے والے شوہر کو پہچان رہی ہو(۳)۔

اوپر وہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں جن میں نکاح درست ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان صورتوں کا مع حوالہ ذکر کیا جاتا ہے جن میں نکاح درست نہیں ہوتا۔

۱۔ جس وقت بالغہ سے نکاح کی اجازت مانگی جا رہی تھی اس نے اسی وقت رشتے

---

(۱) درمختار مع البحر الرائق ۳/ ۱۲۹۔

(۲) درمختار مع الشامی ۳/ ۱۰۰۔

(۳) ایضاً ۳/ ۱۰۱۔

کو منظور کرنے سے انکار کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ تو دوزخ ہے یا دوسرا شخص اس سے اچھا ہے وغیرہ وغیرہ تو نکاح ہی درست نہیں ہوا[1]۔

۲۔ جب بالغہ سے اجازت لی گئی یا اس کو نکاح کی اطلاع دی گئی تو وہ زور زور سے رونے لگی یا طنز و تمسخر کے انداز پر ہنسنے لگی (جو کہ حاضرین کو محسوس ہو جاتا ہے) تو اس صورت میں بھی نکاح نہیں ہوگا[2]۔

۳۔ بالغہ سے نکاح کی اجازت ولی، اس کے وکیل یا اس کے قاصد نے نہیں لی بلکہ کسی اجنبی یا دور دراز کے رشتہ دار یا دوسرے، تیسرے درجہ کے ولی نے حقیقی ولی کی موجودگی کے باوجود نکاح کی اجازت چاہی اور بالغہ خاموش رہی تو نکاح درست نہیں جب تک کہ وہ زبان قال یا زبان حال سے اس رشتے پر رضامند نہ ہو، مثلاً صاف صاف قبول یا رد کرے یا زبان سے کچھ نہ کہے بلکہ مہر طلب کرے یا شوہر کے ساتھ صحبت وغیرہ پر راضی ہو تو ان شرائط کے ساتھ نکاح درست ہو جائے گا[3]۔

۴۔ ولی نے بالغہ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بالغہ کو اس نکاح کی اطلاع نہ ولی کے ذریعے ملی نہ اس کے وکیل یا قاصد نے اسے مطلع کیا بلکہ کسی غیر معتبر آدمی نے بالغہ کو اس نکاح کی خبر دی اور وہ یہ خبر سن کر خاموش ہو گئی تو اس صورت میں بھی نکاح منعقد نہیں ہوا البتہ درج بالا (۳) میں مندرج شرائط کے ساتھ یہاں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

۵۔ ولی نے بالغہ سے نکاح کی اجازت لیتے وقت دولہا کا نام نہیں بتایا نہ بالغہ کو وہ نام پہلے سے معلوم ہے تو ایسے وقت بالغہ کے چپ رہنے سے رضامندی ثابت نہ ہوگی اور اجازت نہ سمجھیں گے بلکہ نام و نشان بتلانا ضروری ہے جس سے بالغہ اتنا سمجھ جائے کہ یہ فلاں شخص ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۹۹۔

(۲) درمختار ۲/۹۸، بہشتی زیور اختری حاشیہ ۴/۲۸۵۔

(۳) فتاویٰ ہندیہ ۱/۲۸۷، اختری بہشتی زیور حاشیہ ۴/۲۸۶۔

اسی طرح اگر مہر نہیں بتلایا اور مہر مثل سے بہت کم پر نکاح کر دیا تب بھی بالغہ کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوگا بلکہ اس سے از سر نو اجازت لینا ضروری ہے، فقہاء متاخرین کی رائے یہی ہے اور فتح القدیر میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے[۱]۔

۶۔ اجازت مانگنے پر بالغہ کا ردعمل کچھ ایسا تھا کہ جس میں رضامندی کا بھی احتمال ہے اور انکار و ناپسند کا بھی تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے انکار ہی سمجھا جائے گا اور نکاح منعقد نہ ہوگا[۲]۔

۷۔ ولی نے کسی شخص کا نام و پتہ بتلا کر جب بالغہ سے نکاح کی اجازت چاہی تو اس نے رشتہ رد کر دیا پھر کچھ عرصہ گذرنے کے بعد ولی نے بالغہ سے پوچھے بغیر ہی اس شخص سے اس کا نکاح کر دیا، جب بالغہ کو اس نکاح کا علم ہوا تو اس نے دوبارہ پھر انکار کر دیا یا صرف اتنا کہا کہ "میں پہلے ہی کہہ چکی ہوں کہ مجھے فلاں پسند نہیں" تو ایسا نکاح منعقد نہیں ہوگا حتی کہ اگر بالغہ اس مکرر انکار کے بعد اس رشتے پر راضی بھی ہو جائے جب بھی نکاح درست نہ ہوگا[۳]۔

۸۔ جب بالغہ سے نکاح کی اجازت لی جا رہی تھی تو اسے کھانسی یا چھینک آنے لگی اور کھانسی و چھینک بند ہوتے ہی اس نے کہا: مجھے یہ رشتہ منظور نہیں یا جس وقت وہ کچھ جواب دینا چاہتی تھی تو زبردستی اس کا منہ بند کر دیا گیا اور جونہی اس کا منہ آزاد ہوا اس نے فوراً رشتہ نامنظور کر دیا، ان سب صورتوں میں بھی نکاح درست نہیں ہوگا اور بالغہ کے انکار کو درست مانا جائے گا، کیونکہ کھانسی، چھینک یا منہ بند ہو جانے کی وجہ سے بالغہ کی عارضی و جبری خاموشی درحقیقت وہ خاموشی ہی نہیں ہے جس کو شریعت مطہرہ نے اقرار و رضامندی کا بدل قرار دیا ہے، لہٰذا اس اختیاری خاموشی اور اس اضطراری سکوت میں فرق لازمی چیز ہے[۴]۔

---

(۱) عالمگیری ملخصاً ۱/۲۸۸ حاشیہ بہشتی زیور ملخصاً حصہ ۴/۲۸۵۔

(۲) شامی ۲/۳۰۰۔

(۳) درمختار مع الشامی ۲/۳۰۰۔

(۴) شامی ۲/۲۹۹۔

۴-نکاح کے منعقد ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا شرعی حکم:

علامہ شامیؒ نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: (جس صورت میں زوجین کے متضاد دعووں اور شرعی ثبوت نہ ہونے پر زوجہ کے حق میں اس کے قسم کھانے کی بنا پر فیصلے کا حکم ہے جبکہ زوجین میں صحبت نہ ہوئی ہو) تو وہاں صحبت نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو بالکل صحبت نہ ہوئی ہو، یا صحبت تو ہوئی لیکن اس میں عورت کی رضا شامل نہ ہو، لہذا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجہ صحبت پر رضامند تھی تو پھر اس کا نکاح منعقد ہونے سے انکار کرنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کر دیا جائے گا، حاشیۃ الغزی علی الاشباہ میں صحبت ہو جانے کے بعد عورت کے انکار کے متعلق فقہاء کرام کے اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ صحبت ہونے کے باوجود بھی اگر عورت سرے سے ہی نکاح منعقد ہونے کا انکار کر رہی ہو تو اس کا انکار درست اور معتبر ہے، کیونکہ یہ تحریم فرج کا معاملہ ہے جو احتیاطی حزم و احتیاط کا متقاضی ہے بلکہ مذکورہ مؤلف علامہ غزیؒ نے اپنے شیخ علامہ مقدسیؒ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ تالیف فرمایا کہ اس میں زوجین کے صحبت کرنے کے باوجود سرے سے ہی نکاح کے انعقاد کے متعلق عورت کے انکار کو معتبر و راجح قرار دیا ہے[1]۔

پھر اس مسئلہ میں عورت کے قول کا اعتبار کرنے کے متعلق علامہ شامیؒ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ چونکہ عورت مرد کے قبول عقد نکاح کے لازم ہونے اور اس کے نتیجے میں اسے ملک بضعہ حاصل ہونے کا انکار کر رہی ہے، لہذا شریعت مقدسہ کے مقرر قواعد کی روشنی میں اس کے انکار کرنے اور قسم کھانے کی وجہ سے فیصلہ اسی کے حق میں کیا جائے گا، کیونکہ ضابطہ ہے: "الیمین علی من انکر"[2]۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۴۸۔

اس کے بعد صاحب فتح القدیر اور کافی للحاکم الشہیدؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں عورت کا ولی (باپ دادا اور بھائی وغیرہ) بھی شوہر کے حق میں شہادت دے تو اس کے باوجود فیصلہ عورت کے ہی حق میں ہوگا اور نکاح باطل قرار دیا جائے گا[1]۔ واضح رہے کہ زیر بحث صورت میں عورت سے قسم کھانے کا مسئلہ صاحبین کی رائے پر ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ورنہ امام اعظمؒ کے نزدیک عورت کی بات بغیر قسم کے ہی معتبر ہے یعنی انعقاد نکاح کے متعلق اس کے انکار پر بغیر قسم لئے ہی فیصلہ کر دیا جائے گا[2]۔

مزید توضیح کے لئے ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ ۱۳/ ۳۰۴۔

۴۔ خلاصہ بحث:

۱۔ مذکورہ صورتوں میں ہرگز نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔ جبر، زبردستی اور نفسیاتی دباؤ کے تحت اگر بالغہ بظاہر نکاح کے لئے ہاں کہہ دے یا نکاح نامہ وغیرہ پر اپنے دستخط بھی ثبت کر دے تب بھی حقیقی اجازت اور آزادانہ رضامندی کے فقدان کی وجہ سے نکاح نہ ہوگا اور شرعاً اسے اذن اور رضا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

۳۔ شریعت مطہرہ میں نکاح کے سلسلے میں برابری اور کفاءت کا اعتبار مسلّمہ حقیقت ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا یزوجن إلا من الأكفاء"[3] (عورتوں کے نکاح کفو میں کئے جائیں)۔

لیکن چونکہ زیر بحث مسئلہ میں دوسری وجوہات کی بنا پر نکاح باطل ہو چکا ہے لہذا بالغہ کو یہ دعوائے کفاءت پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

---

(۱) شامی ۲/ ۳۰۲-۳۰۳۔

(۲) شامی ۲/ ۳۰۳، بحوالہ ۲/ ۲۹۶۔

(۳) ہدایہ ۲/ ۔

۴- جیسا کہ شامی، در مختار، ہدایہ اور فتاویٰ محمودیہ کی تصریحات سے قبل ازیں ثابت ہو چکا ہے کہ شرعی وجوہات کی وجہ سے جس طرح قبل صحبت و ہمبستری تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح قاضی شرعی، عالم و مفتی اور مسلمان حاکم بعد صحبت و انعقاد نکاح بھی تفریق کا مجاز ہے، لہذا دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہے۔

۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب قاضی یا شرعی کونسل پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ جبر و اکراہ کے مختلف حربے اختیار کر کے بالغہ کو نکاح پر مجبور کیا گیا ہے تو وہ اس نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ قاضی صاحب و شرعی کونسل وغیرہ صرف برائے نام ہی فسخ نکاح کی خانہ پری فرمائیں گے، کیونکہ سابقہ بحث سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا تھا۔

جبری نکاح

مولانا ابوالعاص وحیدی، سید عارف جوہر

تمہیدی بحث:

مذہب اسلام تمام انسانوں کا انتہائی ہمدرد و غمگسار مذہب ہے۔ اس نے انسانوں کے تمام طبقات کے ساتھ بڑی محبت و رافت اور اعتدال و توازن کا معاملہ کیا ہے۔ طبقہ نسواں پر ایک نظر ڈالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ عورتیں مختلف مذاہب اور تاریخی مراحل میں حد درجہ مظلوم رہی ہیں۔ انہیں صرف اسلام کے دامن رحمت میں پناہ ملی ہے۔

مذہب اسلام نے ایک طرف عورتوں کی شرم و حیاء کا لحاظ اور تحفظ کیا ہے تو دوسری طرف اس کی آزادی ضمیر اور پسند و ناپسند سے بھی صرف نظر نہیں کیا ہے، چنانچہ عورتوں کی حیا کے تحفظ کے پیش نظر اور اس اندیشہ کے پیش نظر کہ ان کے اندر حد درجہ شوخی و بے باکی نہ پیدا ہو جائے، اسلامی شریعت نے کہا کہ عورت کے لئے ولی ضروری ہے، چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، بنا بریں نہ وہ اپنا نکاح کر سکتی ہے اور نہ دوسرے کا نکاح کرا سکتی ہے، لیکن مردوں کے حق ولایت کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عورتوں کے ساتھ جبر و اکراہ کا معاملہ کریں، اس لئے شریعت نے نکاح وغیرہ میں جبر و اکراہ سے روک دیا ہے اور یہ واضح فیصلہ کر دیا ہے کہ "الثیب احق بنفسها من

ولیہا" مگر یہاں "احق" اسم تفضیل استعمال کیا گیا ہے جس سے لطیف انداز میں حق ولایت کا ثبوت بھی ادا ہو رہا ہے، پھر بھی کسی مرد کو عاقلہ بالغہ کے معاملہ میں اجبار و اکراہ کا حق نہیں ہے، صغیرہ نابالغہ کے ساتھ اس کا ولی اجبار کا معاملہ کرسکتا ہے مگر بالغ ہونے کے بعد اسے شریعت نے خیار بلوغ دے کر اس کی آزادی رائے کا پورا لحاظ رکھا ہے، عورتوں کی آزادی ضمیر کا لحاظ مذہب اسلام نے یہاں تک کیا ہے کہ اگر کسی ولی نے کسی عورت کی شادی اس کی مرضی کے خلاف کہیں کردی تو اسے عدالت میں جاکر احتجاج اور فسخ و ردعمل کا پورا حق دیا ہے۔

اور ایک زاویہ سے طبقۂ نسواں کے معاملہ میں مذہب اسلام کا اعتدال و توازن دیکھئے کہ اس نے اگر ایک طرف مرد کو حق طلاق دیا ہے تو دوسری طرف عورت کو حق خلع دیا ہے تاکہ ناخوشگوار ماحول میں وہ گھٹ گھٹ کر زندگی گذارنے پر مجبور نہ ہو۔

میں نے مندرجہ بالا امور روح کتاب وسنت اور جمہور فقہاء وائمہ کے نقطۂ نظر کے مطابق لکھے ہیں اگرچہ علماء حنفیہ نے ولایت اور خلع وغیرہ کی بعض جزئیات سے اختلاف کیا ہے، بہرحال ضروری ہے کہ عورتوں کے بارے میں مندرجہ بالا نکات کا لحاظ رکھا جائے تاکہ آزادی نسواں اور حقوق انسانی کی پرفریب تنظیموں کو یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ مذہب اسلام میں آزادی رائے اور عورتوں کے حقوق کو پامال کیا گیا ہے۔

مذہب اسلام میں اولاد کی صحیح تعلیم وتربیت پر بھی بہت زور دیا گیا ہے، اگر ان کی صحیح تعلیم وتربیت ہو تو مسلمان لڑکے یا لڑکیاں مشرقی ماحول میں رہیں یا مغربی ماحول میں رہیں، ان کے قدم غلط سمت نہیں بڑھ سکتے۔

اس تمہیدی بحث کے بعد اب سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں!

۱- اس صورت کو اس کی رضامندی ہرگز نہیں تصور کیا جائے گا جب کہ وہ ولی سے اس نکاح پر راضی نہیں ہے۔

دراصل جبر واکراہ کے نتیجہ میں نکاح، طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے کہ جبرو

اکراہ کے نتیجہ میں جو فیصلہ آدمی کرتا ہے اسے اضطراری ترجیح تو کہا جا سکتا ہے مگر اسے اختیاری فیصلہ نہیں کہا جا سکتا، اختیاری فیصلہ کا تعلق تو باطنی جذبہ وشعور سے ہوتا ہے جو حالت اکراہ میں مفقود ہے۔

۲- اگر جبر واکراہ کے نتیجہ میں کسی عاقلہ بالغہ نے نکاح کے لئے ہاں کر لیا تو اسے اس کی رضا اور حقیقی اذن ہرگز تصور نہیں کیا جائے گا۔ عہد نبوی کا یہ واقعہ ملاحظہ ہو کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہا کہ میرے والد نے میری شادی اپنے بھتیجے سے کر دی ہے جو مجھے ناپسند ہے تو آپ نے اس عورت کو اختیار دے دیا، مگر اس دانشمند عورت نے بعد میں کہا: "قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان اعلم النساء أن لیس إلی الآباء من الأمر شيء"[1] اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

یعنی میرے والد صاحب نے جو کیا میں اسے درست قرار دیتی ہوں، لیکن میں نے یہ چاہا کہ دوسری عورتوں کو بتادوں کہ باپ کو عورت کے معاملہ میں کوئی بھی (جبر واکراہ کا) حق نہیں ہے۔ اس طرح کا ایک دوسرا واقعہ مسند احمد، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ اور دار قطنی میں بھی آیا ہے۔

اور طلاق وعتاق میں بھی جبر واکراہ معتبر نہیں، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق" (ابوداؤد، ابن ماجہ)[2]۔

یعنی جبر واکراہ کی طلاق وعتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

۳- برطانیہ کے ماحول میں رہنے والی لڑکی اور ہندوستان میں پرورش پانے والے لڑکے کے درمیان یقیناً بڑا معاشرتی فرق ہوتا ہے مگر اس فرق کی وجہ سے لڑکی کو دعوی کرنے کا کوئی حق

---

(۱) نیل الاوطار ۶/۲۶۲۔

(۲) مشکوۃ المصابیح ۲/۱، باب الخلع والطلاق۔

نہیں کہ میری شادی جس شخص سے کی جا رہی ہے وہ میرا کفو نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام اور دینداری میں کفاءت کا اعتبار ہے، دیگر امور میں نہیں۔

۴- اگر جبر و اکراہ سے نکاح ہوا ہے اور کسی طرح زن و شوئی کے تعلقات قائم ہو گئے تو چونکہ وہ نکاح ہوا ہی نہیں، اس لئے دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور عورت مہر کی مستحق ہوگی جیسا کہ سنن ابی داؤد میں بصرہ بن اکثم کا واقعہ آیا ہے کہ ایک عورت سے ان کی شادی ہوئی مگر وہ حاملہ تھی تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"لها الصداق بما استحللت من فرجها وفرق بينهما"[1]۔

وہ جماع کی وجہ سے مستحق مہر ہوگی، اس کے بعد آپ ﷺ نے دونوں میں تفریق کرادی۔

اور اگر زن و شوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے تو تفریق کرادی جائے گی۔

۵- اگر لڑکی کو جبر و اکراہ کے ذریعہ نکاح پر مجبور کیا گیا تھا تو فریقین کے بیانات کے بعد قاضی یا شرعی کونسل کو چاہئے کہ نکاح فسخ کردے، چونکہ وہ نکاح منعقد نہیں ہوا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۹۸، مجمع البحرین۔

جبری شادی

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری
مدنی دارالمطالعہ، مدرسہ عربیہ جامعۃ العلوم بجنور

اللہ تعالیٰ نے انسانوں ہی میں نہیں بلکہ جانوروں اور حیوانوں میں بھی جوڑے پیدا فرمائے ہیں۔ اس سے مقصد جہاں ازدیاد نسل ہے وہیں ایک دوسرے کے لئے باعث راحت اور سکون '' ہے۔

''ومن آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ''[1] (اور اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے نفوس سے جوڑے پیدا کئے تاکہ تم کو سکون حاصل ہو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت قائم کر دی ہے)۔

معلوم ہوا کہ جوڑ اور برابری ہونا باعث سکون اور راحت ہے، اگر یہ نہ ہو تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ولا یزوجن الا من الاکفاء ''[2] (عورتوں کی شادی ان کے کفو ہی سے کی جائے)۔

---

(۱) سورۂ روم۔

(۲) الہدایہ

اسی وجہ سے ہمارے فقہاء اور مشائخ نے ارشاد فرمایا ہے:

۱-"الکفاءة معتبرة في ابتداء النكاح لزومه وصحته"[1] (ابتدائے نکاح میں اس کے لازم ہونے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت معتبر ہے)۔

۲-"إن الولي لوزوج الصغيرة غير الكفوء لا يصح مالم يكن أبا وجدا"[2] (ولی اگر نابالغ لڑکی کا نکاح غیر کفو میں کردے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا بشرطیکہ باپ اور دادا نہ ہو)۔

۳-"والمختار للفتوى أنه لا يصح العقد"[3] (مفتی بہ قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہیں ہوگا)۔

۴-امام محمدؒ فرماتے ہیں: غیر کفو میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا[4]۔

۵-"العجمي لا يكون الكفوء للعربية ولو كان عالما أو سلطانا" (عجمی مرد عربی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا ہے اگر چہ وہ عالم ہو یا بادشاہ)۔

مندرجہ بالا تصریحات سے چند باتیں ثابت ہیں:

۱۔ غیر کفو میں نکاح جائز نہیں ہے اگر ہوگا تو منعقد نہیں ہوگا۔

۲۔ عجمی عربی کا کفو نہیں ہوتا اگر چہ وہ عالم ہو یا سلطان ہو، ان تمام صورتوں میں علت عدم سکون اور انتظام عالم میں بگاڑ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

---

(۱) درمختار۔

(۲) حوالہ بالا۔

(۳) ردالمحتار ج ۲ ص ۲۲۳۔

(۴) درمختار۔

لہٰذا وہ لڑکیاں جو دوسرے ملکوں میں پیدا ہوئی ہیں، وہاں کا ماحول پایا اور تربیت پائی وہ اگر کسی دوسرے ملک میں جبراً یا بلا رضا مندی کے بیاہ دی جائیں تو ایسے نکاح منعقد نہ ہوں گے، جبکہ عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی دباؤ سے نہیں کیا جا سکتا ہے، ان حالات میں جبری شادیاں نہ ہوں گی، بلکہ ان کا انعقاد ہی نہ ہوگا، تاہم قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کو یا جج کو نکاح فسخ کر دینا چاہیے، یہ احتیاطاً ورنہ جب نکاح کا وجود ہی تسلیم نہیں تو فسخ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

جبری نکاح

مولانا محمد اظہار عالم قاسمی
مرکزی دار القضاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

اِکراہ کی لغوی تعریف:

انسان کا کسی ایسی چیز کے کرنے پر مجبور ہونا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے اکراہ ہے۔ "حمل الإنسان على شئ يكرهه"[1]، اِکراہ رضا اور محبت کی ضد ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل استعمال کیا جاتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم"[2]۔

اِکراہ کی شرعی تعریف:

ناحق کسی شخص کو اس کی رضامندی کے بغیر کسی کام کے کرنے پر ڈرا کر مجبور کرنا اکراہ ہے۔

"هو إجبار أحد على أن يعمل عملا بغير حق من دون رضاه بالإخافة"[3]،

اور بعض فقہاء کرام نے اکراہ کی شرعی تعریف اس طرح کی ہے:

---

(۱) البحر الرائق ۸/ ۷۰، ۱۲، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۹/ ۱۷۷، اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۱۶۔

(۳) التعریفات الفقہیہ علی قواعد الفقہ/ ص ۱۸۸، البحر الرائق ۸/ ۱۲۸۔

"وشرعاً حمل الغير على فعل بما يعدم الرضا دون اختياره لكنه قد يفسد وقد لا يفسد"[1]۔

اِکراہ کی اقسام:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- ملجی، ۲- غیر ملجی، اکراہ ملجی: جس میں رضا معدوم اور اختیار فاسد ہوتا ہے، جیسے کسی انسان کو ناحق مجبور کرنا کہ اگر تم فلاں کام نہیں کرو گے تو تم کو قتل کر دیں گے، یا یہ کہ فلاں عضو کاٹ دیں گے، اکراہ غیر ملجی: ایسا اکراہ جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، یعنی کسی انسان کو پٹائی یا قید کی دھمکی دے کر کسی کام کے کرنے پر ناحق مجبور کرنا۔

"هو أن الإكراه نوعان: نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار ---- ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ----"[2]۔

خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کی تمام صورتوں میں رضا معدوم ہے، اور اصل اختیار تمام صورتوں میں ثابت ہے، ہاں البتہ اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار فاسد نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اصول و فروع کی تمام کتابوں میں ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه وأصل الاختيار ثابت في جميع صوره لكن في بعض الصور يفسد الاختيار وفي بعضها لا يفسد"[3]۔

---

(۱) اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۱۰۷۔

(۲) شرح بدایۃ المبتدی علی ہامش الہدایہ ۹/ ۱۴۳، ۱۵۰، اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۱۰۷، البحر الرائق ۸/ ۷۰، درر الحکام فی شرح غرر الاحکام، الجزء الثانی، کتاب الاکراہ ص ۲۶۹۔

(۳) درر الحکام فی شرح غرر الاحکام ۲/ ۲۶۹۔

اکراہ مکرہ کی اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی حالت اکراہ میں مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، کیونکہ دراصل مکرہ مبتلی ہوتا ہے اور مبتلی سے اہلیت اور خطاب ساقط نہیں ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ مکرہ حالت اکراہ میں فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

"ثم اعلم أن الإكراه لا ينافي أهلية المكره ولا يوجب وضع الخطاب عنه بحال؛ لأن المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب والدليل عليه أن أفعاله تتردد بين فرض و حظر وإباحة ورخصة ويأثم تارة ويؤجر أخرى"۔

رضا کی لغوی تعریف:

رضاء، رضی یرضی رضیً ورضواناً مرضاۃ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی راضی ہونا، پسند کرنا، خوش ہونا وغیرہ ہے، رضا سخط (امور کراہت) کی ضد ہے اور صوفیاء کے یہاں رضا سے مراد سرور قلب ہے۔

رضا کی اصطلاحی تعریف:

حنفیہ نے رضا کی اصطلاحی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اختیار کا ایسا کامل ہوتا ہے کہ جس کا اثر چہرہ کے ظاہر سے جاتا جاتا ہو۔

"في الاصطلاح عرفه الحنفية بأنه امتلاء الاختيار أي بلوغه ونهايته بحيث يفضي أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها"[1]۔

اور جمہور فقہاء کرام نے رضا کی تعریف:"أنه قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"[2] سے کی ہے۔

---

(۱) التلويح على التوضيح ۲/ ۱۹۵۔

(۲) الحواشی علی مختصر الخلیل ۵/ ۹۔

اب فقہاء حنفیہ اور جمہور میں اختلاف اس بات میں ہے کہ رضا اور اختیار دونوں ایک ہیں، یا دو الگ الگ چیزیں ہیں تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ رضا اور اختیار دو الگ الگ چیزیں ہیں، جب کہ جمہور علماء کرام کا کہنا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں، یعنی دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

"ذهب الحنفية إلى أن الرضا والاختيار شيآن مختلفان من حيث المعنى الاصطلاحي والآثار في حين الجمهور إلى أنهما مترادفان"[1]۔

مذکورہ باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تصرفات مکرہ کے سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان دراصل اختلاف کی بنیاد رضا اور اختیار پر ہی ہے، کیونکہ جمہور کے نزدیک حالت اکراہ میں مکرہ سے رضا اور اختیار دونوں معدوم ہو جاتے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک مکرہ سے حالت اکراہ میں صرف رضا معدوم ہوتی ہے نہ کہ اختیار، بلکہ حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی بعض صورتوں میں اختیار فاسد ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقیقت رضا:

اب غور طلب امر یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں رضا کی کیا حقیقت اور اہمیت ہے؟ آیا رضا احکام شرعیہ کے لئے شرط صحت ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں جمہور نے تمام احکام شرعیہ میں رضا کو شرط صحت قرار دیا ہے، سوائے ان احکام کے جن میں کوئی صریح نص وارد ہوئی ہو جیسے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ثلاث جد هن جد وهزلهن جد: الطلاق والعتاق والنكاح"[2] (اگر کسی شخص نے مذاق سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا کسی سے مذاق میں نکاح کر لیا، یا اپنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۰، کشف الاسرار ۴/۳۸۳

(۲) ترمذی، ابوداؤد۔

غلام کو مذاق ہی میں آزاد کردیا تو سب نافذ ہوں گے)، حنفیہ کے نزدیک بعض تصرفات شرعیہ میں رضا شرط صحت ہے اور بعض میں نہیں (آگے تفصیلی بحث آرہی ہے)۔

اب حالت اکراہ میں مکرہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں یا نہیں تو اس سلسلہ میں حنفیہ اور جمہور میں اختلاف ہے۔

تصرفات کی دو قسمیں ہیں: تصرفات حسیہ اور تصرفات شرعیہ، پھر تصرفات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ انشاء، ۲۔ اقرار، پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ جو تصرفات شرعیہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: طلاق، عتاق، نکاح، ظہار، یمین، قصاص کا معاف کرنا وغیرہ، اور وہ تصرفات شرعیہ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں وہ بیع، اجارہ وغیرہ ہیں۔

"التصرفات الشرعية في الأصل نوعان: إنشاء وإقرار والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ ونوع يحتمله، أما الذي لا يحتمل الفسخ فالطلاق والرجعة والعتاق والنكاح واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء في الإيلاء والتدبير والعفو عن القصاص، وهذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا وعند الشافعي لا تجوز"[1]۔

جمہور کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے جب کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور نہ ان میں رضا شرط ہے تو ان احکام میں اکراہ مؤثر نہیں اور ایسے تصرفات حالت اکراہ میں بھی مکرہ کے کرنے سے نافذ ولازم ہوں گے، پس اگر کسی شخص کو ناحق مجبور کیا گیا کہ تم اپنی بیوی کو طلاق دے دو اور اس شخص نے بھی حالت اکراہ میں ڈر کی وجہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، اسی

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۸۲۔

طرح سے اگر کسی شخص کو کسی سے نکاح کرنے پر ناحق مجبور کیا گیا اور زبردستی اس سے ڈرا دھمکا کر نکاح پر بول کہلوا لیا گیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

"وضابط ذلک أن کل مالا یؤثر فیہ الفسخ بعد وقوعہ لا یعمل فیہ الإکراہ من حیث منع الصحۃ، لأن الإکراہ یفوت الرضا وفوات الرضا یؤثر في عدم اللزوم وعدم اللزوم یمکن المکرہ من الفسخ، فالإکراہ یمکن المکرہ من الفسخ بعد التحقق، فما لا یحتمل الفسخ لا یعمل فیہ الإکراہ"[1]۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تصرفات شرعیہ میں اکراہ مؤثر ہے اور حالت اکراہ میں کئے گئے تصرفات شرعیہ نافذ نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جمہور کے نزدیک تمام تصرفات شرعیہ میں رضا شرط ہے اور حالت اکراہ میں رضا معدوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی مکرہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوتا ہے، بلکہ تمام تصرفات شرعیہ حالت اکراہ میں فاسد ہوتے ہیں۔

"ویری جمہور العلماء غیر الحنفیۃ أن الإکراہ یؤثر في ہذہ التصرفات فیفسدہا، فلا یقع طلاق المکرہ مثلاً، ولا یثبت عقد النکاح بالإکراہ ونحوہا"[2]۔

شریعت میں عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی:

شریعت اسلامیہ نے عاقلہ بالغہ عورت کی رضامندی کو نکاح میں بڑی اہمیت دی ہے جیسا کہ آیات قرآنی اور احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبارات فقہاء سے حنفیہ

---

(1) فتح القدیر ۳/۳۴۳، شرح العنایہ ۳/۴۸۹۔

(2) الموسوعۃ الفقہیہ ۶/۱۱۶، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۰۶، مزید دیکھئے: المحلی لابن حزم ۹/۵۸، التحریر والتحبیر ۲/۱۹۰، اللباب فی شرح الکتاب ۴/۱۱۳، الانصاف ۸/۴۴۲، بدائع الصنائع ۷/۱۸۳

کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جبکہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صحت نکاح کے لئے ولایت شرط ہے، اس لئے اگر کوئی عورت از خود اپنا نکاح کرلے تو نکاح درست نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے:

"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"[۱]۔

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن"[۲]۔

ان دونوں آیتوں میں زواج کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور اسناد میں اصل فاعل حقیقی ہے، اب زواج کی نسبت عورت کی طرف ہونے سے یہ واضح ہوا کہ عورت کو بھی نکاح کرنے کا حق ہے[۳]۔ حدیث شریف میں بھی عورت کو خود اپنا نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ حدیث پاک ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها"[۴]۔

الأیم: ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ شریعت نے ایسی عورت کو دوسرے سے زیادہ اپنے نفس کا حقدار بنایا ہے اور زبانی حق کا صدور اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنا نکاح از خود ولی کی رضامندی کے بغیر کرنے کی مجاز ہوگی[۵]۔

باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا:

ولی کے لئے بالکل مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی عاقلہ بالغہ لڑکی کو کسی ایسے شخص سے نکاح

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۳۲۔

(۳) فتح القدیر ۲/۱۲۸،۲۹۔

(۴) مسلم شریف۔

(۵) البحر الرائق ۳/۱۱۷، الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۲/۱۵۵۔

کرنے پر مجبور کرے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے۔ اگر کوئی ولی ایسا کرتا ہے تو وہ شریعت اسلامیہ کے خلاف کرتا ہے۔ اس کو ایسی حرکت سے باز آ جانا چاہئے، اس لئے کہ نکاح کے باب میں شریعت نے عاقلہ بالغہ لڑکی کی رضامندی اور اجازت کو ملحوظ رکھا ہے۔

"ولا إجبار على البكر البالغة في النكاح"[1]۔

مندرجہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

۱- ایسی صورت میں رضا نہیں پائی جائے گی اور لڑکی کی رضامندی نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ اکراہ کی دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی رضا معدوم ہوتی ہے۔

"فالحاصل أن عدم الرضا معتبر في جميع صور الإكراه"[2]۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کے باب میں انعقاد نکاح کے لئے رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ کتب فقہ میں ہے، چنانچہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل"[3]۔

۲- اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اور اس کی رضا اور حقیقی اذن تسلیم کیا جائے گا، اس لئے کہ اکراہ کی حالت میں مکرہ سے حنفیہ کے نزدیک اختیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب اس کو اختیار ہے اور وہ اہلیت بھی رکھتا ہے تو اس کے اذن کو حقیقی اذن شمار کیا جائے گا، ہزل پر قیاس کرتے ہوئے[4]، چنانچہ اس سلسلہ میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

"ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والعتاق"[5]۔

---

(۱) الاختیار ۳/ ۹۲۔

(۲) درر الحکام شرح غرر الاحکام، المجلد الثانی/ ۲۹۹۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۱۰، البحر الرائق۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۱۲/ ۲۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵، البحر الرائق ۳/ ۲۶۴، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۲۱، کتاب الطلاق۔

(۵) ترمذی، ابوداؤد۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نکاح بذریعہ دستخط کا حکم:

اگر کسی لڑکے یا لڑکی کو غیر معمولی دباؤ میں لا کر بوقت نکاح دستخط کرالیا تو یہ نکاح درست ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح منعقد ہونے کے لئے عاقدین کا ایجاب وقبول زبان سے کہنا اور سننا ضروری شرائط میں سے ہے، اسی طرح شاہدین کا بھی عاقدین کے ایجاب وقبول کا سننا ضروری ہے، صرف کسی سے دستخط کروا لینے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا[1]۔

۴- اس صورت میں لڑکی کو قطعاً یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے کہ میری شادی جس لڑکے سے کی جارہی ہے یا کی گئی وہ میرا کفو نہیں ہے اور نہ ہی اس لڑکی کو معاشرتی فرق کو کفاءت کی بنیاد بنا کر حق تفریق حاصل ہے۔

۵- چونکہ یہ ایک قسم کا ظلم ہے اور رفع ظلم قضاء یا شرعی کونسل کا فریضہ ہے، اس لئے ایسی صورت میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ قاضی یا شرعی کونسل کو بربنائے حق جبر واکراہ لڑکی کا نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے اور لڑکی کو بھی بربنائے جبر واکراہ فسخ نکاح کا حق دیا جائے۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۸۱، البحر الرائق ۳/ ۱۳۴، بدائع ۲/ ۲۱۳۔

جبری شادی

مولانا اعجاز احمد قاسمی
مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ

نکاح میں عاقلہ بالغہ لڑکی کا اختیار:

عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں خود مختار ہے۔ اس کو کوئی شخص نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ حدیث صحیح میں ہے: "الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها" (عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نفس کی اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اس کی اجازت اور مرضی معلوم کی جائے اور اس کی اجازت خاموش رہنا ہے)، نیز دیکھئے: درمختار ۲؍۱۰۴۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ويجب على ولي المرأة أن يتقي الله فيمن يزوجها به وينظر في الزوج هل هو كفوء أو غير كفوء، فإنه إنما يزوجها لمصلحتها لا لمصلحته، وليس له أن يزوّجها بزوج ناقص لغرض له"[1]۔

(عورت کے ولی پر ضروری ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس سے اس کی شادی کرنا

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲؍۳۵۔

چاہتا ہے اللہ سے ڈرے، اور شوہر کے بارے میں غور کرے کہ آیا وہ کفو ہے یا نہیں، اس لئے کہ وہ عورت کی شادی کرا رہا ہے اس کی مصلحت کی خاطر، نہ کہ اپنی مصلحت کے پیش نظر اور ولی کے لئے جائز نہیں اپنی غرض کو حاصل کرنے کے لئے کسی ناقص شوہر سے اس کی شادی کردے)۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"أما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والنقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع وإجارة إلا بإذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لاتريده فكيف يكرهها على مباضعة و معاشرة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته"[1]۔

(ولی کا عورت کی ناپسندیدگی کے باوجود اس کی شادی کرانا اصول ونقول سب کے خلاف ہے۔ اللہ نے کسی ولی کے لئے جائز قرار نہیں دیا کہ وہ عورت کی مرضی کے بغیر کسی شئی کی بیع اور اجارہ پر اس کو مجبور کرے اور نہ ایسی چیز کے کھانے، پینے، اور پہننے پر مجبور کرسکتا ہے جس کو وہ ناپسند کرتی ہے، تو ولی کس طرح عورت کی مرضی کے خلاف کسی شخص سے نکاح پر اس کو مجبور کرسکتا ہے؟ اور ایسے شخص کے ساتھ معاشرت پر مجبور کرسکتا ہے جس کی معاشرت کو وہ پسند نہیں کرتی)۔

حالت اکراہ کا نکاح:

کسی ولی نے تمام تر شرعی ذمہ داریوں کو فراموش کرتے ہوئے عاقلہ بالغہ کو کسی ناپسندیدہ شخص سے نکاح پر مجبور کردیا اور بحالت مجبوری اس نے قبول کیا تو حنفیہ کی رائے کے مطابق یہ نکاح منعقد ہوجائے گا[2]۔

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۳۲ر۲۵۔

(۲) رد المحتار ۲ر۵۷۹۔

قاضی یا شرعی کونسل کے ذریعہ فسخ:

عورت کسی طرح شوہر کے ساتھ زندگی گذارنے پر راضی نہ ہو تو اپنے دعوی کو ثابت کرکے بذریعہ قاضی نکاح فسخ کرالے [1]۔

---

(۱) شامی ۳۳۶/۲۔

جبری شادی

مولانا خورشید احمد اعظمی
المکتب العلمی درگھوا تھ پورہ مئو

۱۔ یہ صورت رضامندی پر محمول ہوگی، اور نکاح صحیح ہوگا۔

۲۔ اولیاء کے بارے میں یہ پہلو غالب ہے کہ وہ لڑکی کے حق میں خیر خواہی، شفقت اور اس کے مفادات کی رعایت کو ملحوظ رکھیں گے۔ اگر اس سے ہٹ کر کسی جذبہ کے تحت وہ لڑکی پر دباؤ ڈالتے ہیں تو ان کا یہ فعل باعث گناہ ہوگا، مگر لڑکی کی اجازت جو جبر و اکراہ کے تحت حاصل ہو رہی ہے، نکاح کے باب میں اس کی رضامندی پر ہی محمول ہوگی۔

۳۔ نکاح کے باب میں شرعاً صرف دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا چاہیے جیسا کہ احادیث نبویہ اور عہد رسالت و قرون مشہود ہا کی شادیوں سے معلوم ہوتا ہے[1] اور امام مالکؒ نیز امام کرخی، ابوبکر الجصاص اور دیگر علماء عراق نے بھی صرف اسی کا اعتبار کیا ہے، اگرچہ بعض خارجی امور (تفخر و مباہات) کا لحاظ کرتے ہوئے عرفاً دیگر امور میں بھی حنفیہ کے نزدیک کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ امور یہ ہیں:

نسب، اسلام، پیشہ، آزادی، دیانت اور مال[2]۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت تالیف محدث حبیب الرحمن الاعظمیؒ۔

(۲) رد المحتار ۲۰۹/۴۔

برطانوی لڑکی کے نکاح کی جو صورت سوالنامہ میں مذکور ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لڑکی کے اولیاء اس کا نکاح اپنے خاندان اور گھرانہ میں ہی کرتے ہیں اگرچہ ملک اور وطن بدلا ہوا ہے، لہٰذا لڑکی کا یہ دعویٰ کہ میرا نکاح غیر کفو میں ہو رہا ہے، جائز نہیں ہوگا۔

اول تو اس لئے کہ کفاءت کو اولیاء کا حق شمار کیا گیا ہے۔

دوم: اس لئے کہ لڑکی کو اس کا علم ہوتا ہے کہ اس کا نکاح کس سے کیا جارہا ہے اور اس کی اجازت شامل ہوتی ہے اگرچہ اکراہ کے ساتھ ہو۔

سوم: اس لئے کہ ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے [1]۔

لہٰذا جن کے نزدیک دین کے علاوہ دیگر امور میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، ان کے نزدیک بھی اختلاف بلد یا شہری اور دیہاتی ہونے کی بنا پر کفاءت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا، اور ایک دیہاتی شہری کا کفو ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا لحاظ کرتے ہوئے برطانوی نژاد لڑکی کا کفو ہندوستانی یا پاکستانی نژاد لڑکا ہو سکتا ہے، لہٰذا لڑکی کا مطالبہ تفریق درست نہیں ہوگا۔

۵- صرف اس بنیاد پر کہ نکاح کے وقت لڑکی نے جبر اور دباؤ میں اجازت دی تھی، ورنہ وہ اس نکاح پر راضی نہیں تھی، قاضی کو اس نکاح کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۱۹۔

جبری شادی

مولانا بہاء الدین ندوی، کیرالا

۱- شافعی مسلک کے مطابق لڑکی کی رضامندی کی اہمیت ہے، لیکن اگر لڑکی کنواری (بکر) ہو تو اس لڑکی کے باپ (باپ نہیں ہے تو دادا) اس لڑکی کو شادی کرنے پر مجبور کر سکتا ہے، جبکہ وہ شادی کفو سے ہو جائے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ایک لڑکی کے مستقبل کے بارے میں لڑکی سے بھی اچھی طرح باپ یا دادا جانتے ہیں اور اپنی بیٹی کو کسی طرح کی مضرت پانے کی خواہش عموماً ان کو نہیں ہوگی، تو لڑکی کے کنواری ہونے کی صورت میں اس کی پوری اجازت شافعی مسلک میں ضروری نہیں ہے اور اگر ثیب (جو کنواری نہیں ہے) ہے تو اس کی اجازت کے بغیر شادی صحیح نہیں ہے۔

"وللأب تزوج البكر صغيرة وكبيرة بغير إذنها لكمال شفقته ويستحب استئذانها أي الكبيرة تطييبا لخاطرها، وليس له تزويج ثيب إلا بإذنها فإن كانت صغيرة لم تتزوج حتى تبلغ، لأن الصغيرة لا إذن لها، والجد كالأب عند عدمه في جميع ماذكر"

لیکن ہمارے مسئلہ میں رضامندی کی بات آتی ہے۔ اس میں شافعی مسلک کا حکم یہ ہوگا کہ اگر شادی کفو سے نہیں ہے تو وہ باطل ہے، چاہے ولی کو جبر کرنے کا حق ہو یا نہ ہو۔ امور کفاءت کی جو خصلتیں آتی ہیں وہ فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

"لو زوّجها الولي غير كفء أو بعض الأولياء المستوين برضاها ورضا الباقين صح التزويج، ولو زوّجها الأقرب برضاها فليس للأب اعتراض، ولو زوّجها أحدهم بغير كفء برضاها دون رضاهم لم يصح، وفي قول: يصح، ولهم الفسخ، ويجري القولان في تزويج الأب أو الجد، بكراً صغيرة أو بالغة غير كفء بغير رضاها، ففي الأظهر باطل، وفي الآخر: يصح، وللبالغة الخيار وللصغيرة إذا بلغت"۔

۳۔ نکاح کے انعقاد میں یا دوسرے کسی معاملے کے انعقاد میں اِکراہ موثر نہیں ہے، لیکن اِکراہ اس صورت کو بولا جاتا ہے جس میں مندرجہ ذیل شرائط موجود ہوں:

۱۔ اِکراہ کرنے والے کو جس بات کو بول کر کے وہ اِکراہ کرتا ہے، اس کو نافذ کرنے کی طاقت ہو۔

۲۔ اِکراہ قتل یعنی جانی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر کل یا پرسوں یا ایک مہینے کے بعد قتل کرنے کی دھمکی دی جائے تو یہ اِکراہ میں شامل نہیں ہے۔

۳۔ اس دھمکی سے سلامتی پانا ناممکن ہو۔

"وشرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به عاجلاً بولاية أو تغلب، وعجز المكره عن دفعه بفرار أو استغاثة وظنه أنه إن امتنع فعل ما خوّفه به ناجزاً فلا يتحقق العجز بدون اجتماع ذلك كله"۔

پاسپورٹ جلا دینے کی دھمکی اس میں شامل نہیں ہے، کیونکہ عموماً وہ بعد کی ہوگی ہاں اگر لڑکی کے سامنے پاسپورٹ جلا دینے کی دھمکی ہو تو وہ اِکراہ ہے۔

میرا شک یہ ہے کہ اِکراہ کی بات اس میں کیسے آئے گی لڑکی پر اِکراہ کرنا ہماری بحث کا موضوع نہیں ہے۔ اگر ولی لڑکی کو شادی پر مجبور کرے تو اس کو اِکراہ (عقد یا معاملے میں اِکراہ) بولا جاتا ہے۔ ولی لڑکی پر اِکراہ کرے تو یہ شادی یا معاملے میں اِکراہ نہیں ہوگا۔

۳- کفاءت میں جو باتیں معتبر ہیں ان میں سے "نسب" (خاندان) کے تحت اس مسئلہ کو رکھا جا سکتا ہے، اگر لڑکا کفو نہیں ہے تو اس صورت میں تفریق کا حق مسلک شافعی کے مطابق خود لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- زن و شوئی تعلقات قائم ہونے کے بعد تفریق کرنا اور اس کے پہلے تفریق کرنا دونوں کا حکم ہر ایک مسئلہ میں ایک ہے، یعنی اگر زن و شوئی تعلق قائم ہونے کے بعد تفریق ہوتی ہے تو مہر واپس نہیں لے سکتا اور اگر اس کے قبل ہے تو مہر کا آدھا حصہ واپس دینا واجب ہے۔

۵- جواب نمبر (۳) کی عبارت سے واضح ہے کہ اگر غیر کفو سے شادی ہوئی تو لڑکی کو خود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر بالغ نہیں ہے تو بالغ ہونے کے بعد بھی یہ حق حاصل ہے، تو لڑکی کے قول پر عمل کرنا قاضی اور شرعی کونسل کے لئے جائز ہے، لیکن فسخ کا صیغہ لڑکی کے منہ سے آنا چاہئے، کیونکہ فسخ کا حق اس کا ہے۔

جبری شادی

شیخ عبدالقادر عبداللہ القادری، کیرالا

عربی سے ترجمہ

ولی کو مادفلہ شوہر دیدہ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کی اجازت دے، کیونکہ مسلم کی روایت ہے: "الثیب أحق بنفسها من ولیها" (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے آپ کی زیادہ حق دار ہے)، اس کی علت یہ ہے کہ مردوں سے ساتھ پیش آنے کی وجہ سے اس کی ناواقفیت ختم ہو چکی ہوتی ہے اور وہ مردوں کی طرف سے پہنچنے والے نفع ونقصان کو سمجھ لیتی ہے، برخلاف کنواری لڑکی کے[1]۔

نکاح میں عورت کی رضامندی شرط ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے[2]، اور عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ۱- ثیبہ (شوہر دیدہ)، ۲- باکرہ (کنواری)[3]، اور "والنساء علی ضربین" سے مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلے میں جبر نہیں کیا جا سکتا اور کنواری لڑکیوں کے معاملہ میں باپ اور دادا کو جبر کرنے کا حق ہے[4]۔

---

(۱) المغنی ۶؍۴۲۳۔

(۲) تحفۃ الطلاب شرح تنقیح اللباب ج ۲؍۲۲۲۔

(۳) شرح ابن قاسم الغزی علی متن ابی شجاع۔

(۴) حاشیۃ الباجوری ۲؍۱۱۱۔

ثیبہ بالغہ پر جبر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کی شادی کرائی جاسکتی ہے، الا یہ کہ وہ اجازت دے اور اس کا یہ کہنا: ''اگر میرے والد رضامند ہیں تو میں بھی رضامند ہوں'' کافی نہ ہوگا اگر اس کا مقصد اپنی رضامندی کو اپنے والد کی رضامندی پر معلق کرنا ہو۔ اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ میرے والد جو کریں میں اس پر راضی ہوں تو یہ جائز ہے اور اس وقت یہی دستور ہے[1]۔

عقد کے مکمل ہونے سے قبل عورت کا رجوع نہ کرنا بھی شرط ہے، لیکن اگر وہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد رجوع کرے تو اس کا قول معتبر نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی بینہ پیش کیا جائے۔

نکاح دو گواہوں کی موجودگی ہی میں صحیح ہوگا اور ان کا آزاد، مرد، عادل (راست باز) اور سننے والا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ جس چیز پر گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط ہے، اور دیکھنا بھی شرط ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے کہ اقوال دیکھنے اور سننے کے ذریعہ ہی ثابت ہوتے ہیں[2]۔

آواز پر اعتماد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر دونوں گواہ ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کو دیکھے بغیر ایجاب وقبول کو سن رہے ہوں لیکن قطعی طور پر ان کے دل میں یہ خیال ہو کہ ایجاب کرنے والا فلاں ہے اور قبول کرنے والا فلاں تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اس کی علت ذکر کی جاچکی ہے یعنی یہ کہ ان دونوں کو ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کا علم نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح کے دو گواہوں سے مقصود یہ ہے کہ تنازع کی صورت میں عقد کو ثابت کیا جاسکے جو علم نہ ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہوسکتا، ''النہایہ'' ۶/ ۲۱۸ میں ہے: ''وشرطهما حرية وسمع'' (گواہوں میں آزادی اور سننا شرط ہے) اس لئے کہ جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے وہ قول ہے، لہذا حقیقتاً اس کا سنا جانا شرط قرار دیا گیا اور دیکھنا بھی، کیونکہ اقوال کا ثبوت دیکھ کر اور سن کر ہی ہوتا ہے۔

---

(۱) الانوار فی عمل الابرار ۲/ ۵۲، ۵۳۔

(۲) القلیوبی مع المنہاج ۳/ ۲۲۸۔

جبری شادی

مولانا نیاز احمد عبدالحمید طیب پوری
الجامعۃ الاسلامیہ بحر العلوم اسد نگر

۱- جی نہیں، یہ رضامندی تصور نہ ہوگی، اس لئے کہ لڑکی مکرہ ہے اور قبول نکاح میں مکرہ کے ارادہ کی تنفیذ کر رہی ہے نہ کہ اپنے جذبات کی ترجمانی۔

"رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ" (میری امت سے بھول، چوک اور اس چیز کو معاف کر دیا گیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے)۔

۲- عاقلہ بالغہ لڑکی کو اپنی رضامندی کا پورا اختیار ہے لیکن اس اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اپنی شادی کے تعلق سے مختار کل ہے، بلکہ حدیث کی صراحت کے بموجب ولایت کی شرط باقی رہے گی۔

۳- لڑکی کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ عدم کفاءت کا دعوی کرے اور اس کے ذریعہ حق تفریق حاصل کرے۔ اصل کفاءت اسلام ہے اور سارے کلمہ گو مسلمان ابھائی بھائی ہیں، چاہے بظاہر ہی الگ الگ ہوں، کوئی مسلمان لڑکا لڑکی برضا و رغبت کسی بھی سماج میں بسنے والی لڑکی یا لڑکے سے شادی کر سکتے ہیں، اگر سماجی تفاوت اور رہن سہن کے اختلاف سے کوئی منفی پہلو سامنے آتا ہے اور ازدواجی زندگی میں ایسی کڑواہٹ پیدا ہوتی ہے جو معاشرتی زندگی کی گاڑی

کے آگے بڑھنے میں سخت مانع ہے تو شریعت نے اس کے لئے استثنائی صورتیں رکھی ہیں، لیکن محض سماجی رکھ رکھاؤ اور معاشرتی تفاوت کو عدم کفاءت قرار دینا زیادتی اور اسلامی تصور کے خلاف ہے۔

۴- اکراہ کی کوئی چیز واقع نہیں ہوتی ہے، چاہے طلاق ہو یا عتاق، صورت مسئولہ میں لڑکی مکرہ ہے، اس لئے اس کا نکاح ہی نہیں ہوا، اب اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو چکے ہیں تو لڑکی مہر مثل کی مستحق ہوگی، لڑکے کو زانی نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس پر شرعی حد جاری کی جا سکتی ہے، اگر چہ نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

جسمانی تعلقات قائم نہ ہونے کی صورت میں لڑکی مستحق نہ ہوگی، ایک بات اور ملحوظ خاطر رہے کہ نکاح فاسد سے وطی کی صورت میں عدت واجب ہوگی، سید سابق فقہ السنہ میں رقمطراز ہیں:

"من وطي امرأة بشبهة وجبت عليها العدة؛ لأن وطأ الشبهة كالوطأ في النكاح في النسب، فكان كالوطأ في إيجاب العدة، وكذلك تجب العدة في زواج فاسد إذا تحقق الدخول.

أما الظاهرية فقالت: لا تجب العدة في النكاح الفاسد ولو بعد الدخول لعدم وجود دليل على إيجابه من الكتاب والسنة"[1] (جو کسی عورت سے شبہ کی بنا پر وطی کرلے تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ کی وطی نسب کے سلسلے میں نکاح کی وطی کی طرح ہے، لہذا یہ عدت کو واجب کرنے میں وطی کی طرح ہوگیا۔ اسی طرح نکاح فاسد میں اگر دخول ہو جائے تو عدت واجب ہوگی۔ جہاں تک ظاہریہ کا تعلق ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ نکاح فاسد میں عدت واجب نہیں ہے، خواہ دخول ہو چکا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنت سے اس کو واجب کرنے والی کوئی دلیل نہیں ہے)۔

---

(۱) فقہ السنہ ۲/ ۳۷۵۔

جبری شادی

مولانا محمد اعظمی (مئو)

۱- صورت مسئولہ میں عاقلہ بالغہ سے زبردستی ہاں کہلوالینا نکاح کے لئے اس کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ جبر واکراہ کی مذکورہ صورتیں اس کی عدم رضا پر دلالت کررہی ہیں۔

۲- اگر والدین یا اولیاء محض شفقت اور مصلحت دین ودنیا کی بناپر استیذان وانکاح کے لئے بالغہ پر جبر واکراہ کا شائستہ طریقہ اختیار کریں، اس میں ان کی اپنی یا خاندان وغیرہ کی غرض یا مفاد شامل نہ ہو اور کوئی فریب ودھوکہ کی حرکت نہ ہو تو یہ رضا ونکاح درست ہے، ورنہ سوال میں جبر واکراہ کے مذکورہ طریقوں سے جو نکاح ہوگا وہ فاسد ہوگا، کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک رضا اور عدم اکراہ انعقاد نکاح کے لئے شرط ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ الزحیلی لکھتے ہیں:

"الرضا والاختيار من العاقدين أو عدم الإكراه . هو شرط عند الجمهور غير الحنفية، فلا يصح الزواج بغير رضا العاقدين، فإن أكره أحدهما على الزواج بالقتل أو بالضرب الشديد أو بالحبس المديد كان العقد فاسداً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وأخرج النسائي عن عائشة أن فتاة هي الخنساء ابنة خذام

الأنصارية دخلت عليها فقالت: إن أبي زوّجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته وأنا كارهة... فجاء رسول الله ﷺ... فجعل الأمر إليها" الحديث.

(حنفیہ کو چھوڑ کر جمہور کے نزدیک رضامندی، اختیار اور عدم اکراہ دونوں کی جانب سے شرط ہے، چنانچہ بغیر رضائے عاقدین نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی قتل، شدید مار، یا طویل مدت تک قید کا خوف دلا کر نکاح کے لئے راضی کرلیا گیا تو یہ نکاح فاسد ہوگا، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ نے فرمایا کہ میری امت کو اللہ تعالیٰ خطا ونسیان اور اکراہ کی حالت میں معاف کرتا ہے، اور ایک حدیث جس کو امام نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، یہ ہے کہ خنساء بنت خذام انصاریہ ان کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ میرے والد نے اپنے چچازاد بھائی سے میری شادی کردی ہے تاکہ میرے ذریعہ اس کی خست کو دور کرے اور اسے میں ناپسند کرتی ہوں، اسی دوران حضور ﷺ تشریف لائے پھر یہ بات آپ کو بتائی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں اختیار ہے)[1]۔

امام ابن تیمیہؒ نے جبری شادی کو حرام اور باطل عمل قرار دیا ہے[2]۔

یہ بھی ایک المیہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں پسند کی شادی کا رجحان روز افزوں ہے۔ کفاءت کا معیار بھی ماڈرن ہوگیا ہے، جو بیشتر محرمات کے ارتکاب کا شاخسانہ ہے، اس کے اولین مجرم اولیاء ہیں جن کی تربیت وسرپرستی میں معیار کفاءت "الخبیثات للخبیثین" کی منزل تک پہنچ گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مرحلے میں اولیاء کے حق اجبار استعمال کرنے سے عظیم مفاسد پیدا ہونے لازمی ہیں، اس لئے اولیاء کو چاہئے کہ ان حالات میں عاقدین پر ظالمانہ جبر واکراہ کا ارتکاب کرکے اپنے جرائم کے کھاتے کو ضخیم نہ بنائیں۔

---

(۱) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷/۱۸۰۔

(۲) فتاوی شیخ الاسلام ۳۲/۵۲۔

۳- اسلام کی تعلیم خصوصیات میں مساوات انسانی ایک ایسی حقیقت ہے جس نے عرب وعجم کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے طبقاتی اعلیٰ وادنیٰ اور نسلی امتیازات وفرق درجات کو جس طرح مٹایا ہے وہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ شادی کے معاملے میں کفاءت کے جتنے معیارات قائم کئے گئے ہیں جن کا ثبوت کتاب وسنت میں نہیں ہے وہ سب قرون اولیٰ کے بعد کی پیداوار ہیں اس لئے مغربی وایشیائی معاشروں کے فرق کو عدم کفاءت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔ مشرق ومغرب میں آباد مسلمانوں کے درمیان نکاح اور قرابت کے لئے دین وایمان اور کردار واخلاق کی کفاءت ساری کفاءتوں پر مقدم ہے۔ اگر دو ملکوں یا ایک ہی ملک وبستی میں رہنے والے طرفین کے درمیان یہ شرعی کفاءت معدوم ہو تو بلاشبہ سوال میں مذکور دعویٰ کرنے کا حق لڑکی کو حاصل ہے۔

۴- یہ سوال مبہم ہے۔ جب تک یہ واضح نہ ہو کہ عقد نکاح رضا یا اکراہ کی حالت میں ہوا ہے اور اس رضا یا اکراہ کی کیفیت کیا رہی؟ پھر کن حالات میں زن وشوئی تعلقات قائم ہوئے یا کیوں نہیں ہوئے؟ شرعی حکم کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے؟ البتہ فسخ نکاح کی صورت میں مہر کے وجوب وعدم وجوب کا فرق ہوگا۔

۵- صحیح کہہ سکتے ہیں جیسا کہ جواب نمبر ۳ میں حضرت عائشہ کی حدیث مذکور جو خنساء انصاریہ کے واقعہ پر مشتمل ہے اس پر بین دلیل ہے۔

جبری شادی

مولانا سلطان احمد اصلاحی علی گڑھ

۱- سوال نامہ میں درج تفصیلات کی روشنی میں صورت مسئولہ میں رضامندی کا تحقق نہیں ہوگا اور اس طرح زبردستی نکاح کے لئے کہلوایا گیا ''ہاں'' معتبر نہیں ہوگا۔ عاقلہ بالغہ لڑکی کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسے جبری نکاح کو مسترد کرتے ہوئے کفو سے اپنی پسند کا دوسرا نکاح کرسکے۔ اسلامی معاشرے پر واجب ہے کہ وہ اپنے ہاں مصالح کے تحفظ کو یقینی بنائے اور جزئیات فقہ کے غلط استعمال پر قابو پائے۔ اس طرح کی صورت حال میں شرعی عدالتوں کو بھی ایسی مظلوم خواتین کی بھرپور دادرسی کرنی چاہئے۔ اپنی کتاب ''اسلام کا نظریۂ جنس'' میں راقم ''جوڑ کا نکاح'' اور ''شادی میں اولیاء کا دخل'' کے عنوانات کے تحت مسئلہ کی جزئیات پر تفصیل سے لکھ چکا ہے، جس کے دہرانے کی اس وقت ضرورت نہیں ہے (۱)۔

۲- صورت مسئولہ میں یہ لڑکی کی رضا اور اس کا حقیقی اذن نہیں ہوگا، اور اس کی بنیاد پر ہونے والا نکاح بھی اسی طرح غیر حقیقی اور غیر موثر ہوگا۔

۳- ہاں! صورت مسئولہ میں لڑکی کو یہ دعوی کرنے کا حق ہوگا اور بربناء کفاءت اس کو تفریق کا اختیار حاصل ہوگا۔

---

(۱) مطبوعہ ادارہ علم وادب علی گڑھ طبع دوم ۲۰۰۰ء۔

۴۔ دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ زن وشوئی تعلقات قائم ہونے کی صورت میں رشتہ کو ممکن حد تک نبھانے کی کوشش کی جائے، دوسری صورت کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

۵۔ ہاں! جبر واکراہ کا یقین ہونے کی صورت میں شرعی کونسل یا قاضی ایسے نکاح کو فسخ کر سکتے ہیں۔

جبری نکاح

قاضی محمد کامل قاسمی
آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ نئی دہلی

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے انتخاب کے لئے زوجین اور ان کے متعلقین کو کئی بنیادی ہدایات دی ہیں۔ ان پر عمل کرنے سے یہ رشتہ ہمیشہ خوشگوار اور مستحکم رہتا ہے، مثلاً رشتہ کرتے وقت لڑکے یا لڑکی کے انتخاب میں ترجیح کی بنیاد دینداری اور حسن اخلاق ہونی چاہئے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا" **تنکح المرأة لاربع: لمالها و لحسبها ولجمالها و لدینها فاظفر بذات الدین تربت یداک** [1]۔

(عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، اس کی خاندانی خوبیوں کی وجہ سے، اس کے حسن و جمال کی وجہ سے اور اس کے دین کی وجہ سے، تم دیندار عورت سے نکاح کرکے کامیابی حاصل کرلو۔ تمہارے ہاتھ خاک آلود ہوں)(بخاری و مسلم)۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: إذا خطب إلیکم

---

(۱) مشکوٰۃ ۲/۲۶۷۔

من ترضون دينه و خلقه فزوجوه، إن لا تفعلوا تكن فتنة فی الأرض و فساد عريض [1]

(جب تمھیں کوئی ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کے دین اور اخلاق کو تم پسند کرتے ہو، تو تم اس سے نکاح کرادو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو زمین میں بڑا فتنہ اور فساد ہوگا)۔

و يندب .... والنظر إليها قبله [2]۔

(نکاح سے پہلے عورت کو دیکھنا مندوب ہے)۔

مخطوبہ کو دیکھنے سے متعلق حضور اکرم ﷺ کے ارشادات:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: "إني تزوجت امرأة من الأنصار قال: فانظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئاً" [3]۔

(میں نے ایک انصاری خاتون سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دیکھ لو، اس لئے کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے) (مسلم)۔

(۲) حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل [4]۔

(جب تم میں سے کوئی عورت کو پیغام نکاح دے تو اگر وہ ان خوبیوں کو جو اسے اس خاتون سے نکاح کرنے پر آمادہ کر رہی ہیں دیکھ سکتا ہو، تو اسے ایسا کر لینا چاہئے)۔

---

(۱) مشکوۃ ۲/ ۲۶۷۔

(۲) شامی ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲۔

(۳) مشکوۃ ۲/ ۲۶۸۔

(۴) اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔ دیکھئے: مشکوۃ ۲/ ۲۶۸۔

(۳) حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: خطبت امرأة فقال لي رسول الله ﷺ: هل نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"[۱]۔

(میں نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام دیا، تو مجھ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اسے دیکھ لیا ہے، اس لئے کہ دیکھنا تم دونوں کی الفت ومحبت کے لئے زیادہ بہتر ہے)۔

اولیاء کو ہدایت کی گئی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح ان کی اجازت اور رضامندی سے کریں، اس کے بغیر نہ کریں۔

اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے:

و إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف[۲] (اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی، پھر وہ اپنی عدت کو پورا کر چکیں، تو ان کو اس سے نہ روکو کہ اپنے انہی خاوندوں سے نکاح کر لیں جب کہ آپس میں دستور کے موافق راضی ہو جاویں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: الأيم أحق بنفسها من وليها و البكر تستأمر و إذنها سكوتها[۳] (ثیبہ اپنے نفس کی، اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے، باکرہ سے اجازت طلب کی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے)۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب قائم کیا ہے:

"باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها" (والد وغیرہ باکرہ اور ثیبہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہ کریں)۔

اس کے تحت انہوں نے حدیث پیش کی ہے۔

---

(۱) رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارمی، مشکوٰۃ ۲/۲۶۹۔

(۲) سورۂ بقرہ، ۲۳۲۔

(۳) مسلم، بحوالہ مشکوٰۃ ۲/۲۷۰۔

عن ابي سلمة ان ابا هريرة حدثهم ان النبي ﷺ قال: "لا تنكح الأيم حتي تستأمر ولا تنكح البكر حتي تستأذن قالوا يا رسول الله: وكيف إذنها قال: ان تسكت"[1]۔

(حضرت ابو سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ عورت کا نکاح اس کی صریح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا نکاح بھی اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے۔ صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ اس کی اجازت کیسے معلوم ہوگی؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا خاموش ہو جانا اس کی اجازت ہے)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ إن البكر تستحيي قال: رضاها صمتها" (یا رسول اللہ ﷺ باکرہ حیا کرتی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کی رضامندی اس کا خاموش رہنا ہے) (حوالہ سابق)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها۔

(یتیم لڑکی سے اس کے نفس کے متعلق اجازت چاہی جائے گی، چنانچہ اگر وہ خاموش رہے تو یہی اس کی اجازت ہے اور اگر وہ انکار کر دے تو اس پر جبر کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے)[2]۔

یتیمہ اس بالغ لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے والد کا انتقال ہو گیا ہو۔ اس حدیث میں یتیمہ سے مراد وہ باکرہ لڑکی ہے جس کے والد کا انتقال اس کے بالغ ہونے سے قبل ہو گیا ہو۔ اس

---

(۱) بخاری ۵/۱۹۷۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت ترمذی، ابوداؤد، نسائی نے کی ہے اور داری نے اسے حضرت ابو موسیٰ سے نقل کیا ہے (مشکوۃ ۲۷۰/۲)۔

حدیث میں ایسی لڑکی کا نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اگر کوئی باپ یا اور کوئی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کردے تو وہ نکاح نافذ و لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے: ان رجلا زوج ابنته و هي بكر من غير امرها فاتت النبي ﷺ ففرق بينهما [1]۔

(ایک آدمی نے اپنی باکرہ لڑکی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کردی، وہ لڑکی نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب عثمان بن مظعونؓ کا انتقال ہوا تو انہوں نے ایک لڑکی چھوڑی، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے ماموں قدامہ نے میرا نکاح اس سے کردیا اور وہ اس لڑکی کے چچا تھے۔ اور انہوں نے اس سے مشورہ نہیں کیا، یہ واقعہ اس کے والد کے انتقال کے بعد کا ہے، اس نے اس نکاح کو ناپسند کیا اور لڑکی نے مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ نکاح کرانے کو پسند کیا لہٰذا اس کا نکاح مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ کردیا گیا [2]۔

در شامی میں ہے: وان زوجها بغير استئذان فقد اخطأ السنة و توقف على رضاها۔ بحر عن المحيط [3]۔

(اور اگر اس کا نکاح اجازت لئے بغیر کیا تو اس نے سنت کے خلاف کیا، اور نکاح اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا)۔

ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ابوداؤد شریف کے حوالے سے آرہی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک باکرہ لڑکی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر

---

(۱) المحلی لابن حزم ۹/۳۶۱، بحوالہ المفصل فی احکام المرأۃ والبیت المسلم، دوفصل ۲۰۵، ص ۳۳۶۔

(۲) ابن ماجہ بحوالہ تحریر المرأۃ فی عصر الرسالۃ ۵/۷۱۔

(۳) شامی ۳/۱۹۸، ۱۹۹۔

عرض کیا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو ناپسند کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اسے اختیار دے دیا۔ اس حدیث میں اس کی وضاحت نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے والد نے اس سے اجازت لے کر کیا تھا یا اس کی اجازت کے بغیر۔ ابوداؤد میں اس حدیث پر درج ذیل باب قائم کیا گیا ہے: **باب فی البکر یزوجها أبوها ولا یستأمرها**۔ اور "**بذل المجهود في حل أبي داؤد**" میں اس کی تشریح "**بغیر إذنها**" سے کی گئی ہے[1]۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ اس باکرہ لڑکی کا نکاح اس کے والد نے اس کی اجازت کے بغیر کیا تھا، لہٰذا حضرت خنساء بنت خذام رضی اللہ عنہما کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا کہ ان کے والد نے ان کا نکاح ان سے اجازت لئے بغیر کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: **إن جارية بكراً أتت رسول الله ﷺ فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ**[2]۔

(ایک باکرہ لڑکی نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ اس نکاح کو پسند نہیں کرتی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے اس لڑکی کو اختیار دے دیا)۔

حضرت خنساء بنت خذام انصاریہ سے روایت ہے: **أن أباها زوّجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها**[3]۔

(ان کے والد نے ان کا نکاح کر دیا اور وہ ثیبہ تھیں۔ انہوں نے اس نکاح کو پسند نہیں کیا، وہ رسول اکرم ﷺ کے پاس آئیں، تو آپ ﷺ نے ان کا نکاح رد کر دیا)۔

ان حدیثوں کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ لڑکی پر جبر و اکراہ کر کے اس سے ایجاب یا

---

(۱) بذل المجہود فی حل ابی داؤد، حصہ ۱۰، ص ۱۰۲، مکتبہ دار الباز، عباس احمد الباز، مکۃ المکرمہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، صفحہ ۲۰۹۶۔

(۳) بخاری ۲/ ۷۷۱، ۷۷۲۔

قبول کرالیا گیا، اس کے بعد اس نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کی شکایت کی، اور اس کے اس نکاح کو ناپسند کرنے کا اظہار کرنے پر آپ ﷺ نے اس کے نکاح کو رد کر دیا ہو، یا اسے اختیار دے دیا ہو۔

ذیل میں مکرہ کے نکاح کا حکم بیان کرنے سے پہلے اِکراہ کے لغوی معنی، اصطلاحی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

اِکراہ کا لغوی معنی:

اِکراہ کا لغوی معنی بیان کرتے ہوئے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں ہے:

"قال في لسان العرب : اكرهته، حملته على أمر هو له كاره ، و في مفردات الراغب نحوه . لسان العرب ، و المصباح المنير ، مادة (كره) ...... ولخص ذلک كله فقهاؤنا إذ قالوا : الإكراه لغة : حمل الإنسان على شئ يكرهه يقال : اكرهت فلاناً إكراها : حملته على أمر يكرهه".

''لسان العرب'' میں اکرھتہ کے معنی میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر اکسایا، لکھے ہیں، ''مفردات الراغب'' میں بھی ایسے ہی ہے۔ ''لسان العرب''، ''مصباح المنیر'' مادہ ''کرہ'' ...... ہمارے فقہاء نے ان سب معانی کی تلخیص کرکے فرمایا ہے کہ اِکراہ کے لغوی معنی ہیں: انسان کو ایسی چیز کے کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، کہا جاتا ہے: اکرھت فلاناً اِکراھا میں نے اسے ناپسندیدہ کام کرنے پر مجبور کیا)[1]۔

اِکراہ کی اصطلاحی تعریف:

"هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا" زاد في "المبسوط":

---

(1) مجمع الانہر ۲/ ۴۳۲، شامی ۵/ ۸۰، بحوالہ الموسوعۃ الفقہیہ ۶/ ۹۸۔

او يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره ، او يسقط عنه الخطاب"[1]۔

(اکراہ ایسا فعل ہے جسے انسان دوسرے کی وجہ سے کرتا ہے، لہذا اِکراہ کی وجہ سے مکرہ کی رضامندی جاتی رہتی ہے۔"المبسوط" میں اضافہ کیا ہے: یا اکراہ کی وجہ سے مکرہ کی اہلیت ختم ہوئے بغیر اس کا اختیار بیکار ہو جاتا ہے، یا مکرہ سے خطاب ساقط ہو جاتا ہے)۔

اِکراہ کی قسمیں:

فقہاء کرام نے اکراہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔تام، ۲۔ناقص۔

اِکراہِ تام:

و أما بيان أنواع الإكراه فنقول: إنه نوعان: نوع يوجب الإلجاء والاضطرار طبعاً كالقتل والقطع و الضرب الذي يخاف فيه تلف النفس او العضو قل الضرب او كثر ...... و هذا النوع يسمى إكراهاً تاماً"[2]۔

(جہاں تک اِکراہ کی قسموں کی وضاحت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اِکراہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا طبعاً مجبور و مضطر ہونا لازم آتا ہے، جیسے مکرہ کو قتل کرنے یا اس کے کسی عضو کو کاٹنے، یا ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا، جس سے جان جانے یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، پٹائی کم ہو یا زیادہ، اس قسم کا نام اِکراہ تام ہے)۔

اِکراہِ ناقص:

و نوع لا يوجب الإلجاء و الاضطرار و الحبس و القيد و الضرب

(۱) البحر الرائق ۸ر۷۰۔
(۲) بدائع الصنائع ۷ر۱۷۵۔

الذی لا يخاف منه التلف، وليس فيه تقدير لازم ..... و هذا النوع من الإكراه يسمی إكراها ناقصاً[1]

(دوسری قسم وہ ہے جس میں مکرہ کا مجبور ومضطر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اس قسم میں قید کرنے، بیڑی ڈالنے اور ایسی پٹائی کرنے کی دھمکی دینا ہے جس سے جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس میں کوئی مقدار ضروری نہیں ہے۔ اکراہ کی اس قسم کا نام اکراہ ناقص ہے)۔

اکراہ کے ساتھ صحیح ہونے والے تصرفات:

فالطلاق والعتاق والرجعة والنكاح واليمين والنذر و الظهار .... هذه التصرفات جائزة مع الإكراه عندنا[2]۔

(طلاق، عتاق، رجعت، نکاح، قسم، نذر اور ظہار وغیرہ ایسے تصرفات ہیں جو حنفیہ کے نزدیک اکراہ کے ساتھ (نہ چاہتے ہوئے کر لینے سے بھی) جائز ہو جاتے ہیں)۔

مکرہ کے نکاح کا حکم:

مکرہ کا نکاح وطلاق وغیرہ تصرفات صحیح ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ مکرہ سے اکراہ کی صورت میں اس کی صرف طبعی رضامندی جاتی رہتی ہے۔ وقوع طلاق کے لئے طبعی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ مذاق میں طلاق دینے والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے پر وہ طبعاً راضی نہیں ہے۔

لأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضا طبعاً، وإنه ليس بشرط لوقوع

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۸۲۔

الطلاق . فإن طلاق الهازل واقع و ليس براض به طبعاً[1]۔

صحت نکاح کے لئے عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لفظ کو سننا شرط ہے۔ حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نکاح اکراہ اور مذاق میں کرنے سے صحیح ہو جاتا ہے۔

(و شرط سماع كل من العاقدين لفظ الآخر) ليتحقق رضاهما (قوله: ليتحقق رضاهما) أي ليصدر منهما ما من شأنه أن يدل على الرضا إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه و الهزل[2]۔

نکاح وطلاق کے مذاق میں صحیح ہونے کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: " ثلاث جدهن جد و هزلهن جد :النكاح و الطلاق و الرجعة "۔

(تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

اس لئے بھی کہ نکاح ایک قولی تصرف ہے لہذا اس میں اکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق اور عتاق پر اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

ولأن النكاح تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه كالطلاق و العتاق[3]۔

جب نکاح میں اکراہ مؤثر ہی نہیں ہوگا تو اکراہ کے ذریعہ ہونے والا نکاح اور وہ نکاح جو بغیر اکراہ کے ہو، دونوں کا حکم ایک ہی رہے گا، یعنی دونوں قسم کے نکاح صحیح ہو جائیں گے۔

۱- یہ صورت حقیقی رضامندی میں تو شامل نہیں ہوگی، البتہ اس صورت میں اس کے نکاح کے لئے ہاں کہہ دینے سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت نکاح کے لئے حقیقی رضامندی شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ نکاح مذاق میں کرنے سے اور زبردستی کرنے سے بھی ہو جاتا ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۲۔

(۲) شامی ۴ / ۷۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۷ / ۱۸۳۔

۳- عاقلہ بالغہ خاتون کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے، اس اصول کا تعلق نکاح کے سلسلہ میں انعقاد نکاح سے پہلے کے حالات سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے اختیار ورضامندی کے بغیر اس کے نفس کے متعلق کسی کو کوئی تصرف کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نکاح کے انعقاد میں اکراہ موثر نہیں ہے، اس اصول کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی پر اکراہ کر کے اس سے نکاح کے لئے ہاں کہلوا لیا جائے تو نکاح کے لئے ہاں کہلوانے پر اس اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس عاقلہ بالغہ لڑکی نے بغیر اکراہ نکاح کے لئے ہاں کہا ہے۔ لہذا اس سے نکاح صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کے انعقاد میں اکراہ موثر نہیں ہے، مکرہ کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

ہاں اگر زبان سے نکاح قبول نہیں کرایا گیا اور زبردستی نکاح نامہ وغیرہ پر دستخط کرا لئے گئے تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا۔

۴- سوال ا و ۲ میں جس قسم کے نکاح کا ذکر ہوا ہے، اگر اس میں شوہر خاتون کا کفو ہو اور مہر، مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو زوجین کے مابین ازدواجی تعلقات قائم ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، دونوں صورتوں میں یہ نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس خاتون کا کفو ہو لیکن مہر، مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو۔ اور خاتون مہر مثل سے کم پر راضی نہ ہو اور زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو یہ خاتون قاضی کے پاس کیس کر کے تفریق کرانے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اگر زوجین کے مابین زن وشوئی کے تعلقات قائم ہو گئے ہوں، چاہے بیوی کے شوہر کو جماع پر قدرت دینے کی وجہ سے یا شوہر نے زبردستی اس سے جماع کر لیا ہو، دونوں صورتوں میں بیوی کا حق تفریق باطل ہو جائے گا۔ مہر کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر تفریق بیوی کے مطالبہ پر باہم زن وشوئی کے تعلقات قائم ہونے سے پہلے ہوئی ہو تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر ازدواجی تعلقات قائم ہو گئے اور یہ تعلقات بیوی کی رضامندی سے ہوئے تو بیوی کو صرف مقررہ مہر ملے گا، خواہ وہ مہرِ مثل سے کتنا ہی کم ہو۔ اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ جماع کیا تو بیوی پورے مہرِ مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر اس نکاح میں شوہر اس کا کفو نہ ہو اور بیوی عدم کفاءت کی صورت میں اس کے ساتھ رہنے پر صراحۃً راضی ہو اور نہ دلالۃً تو وہ قاضی کے پاس مقدمہ کر کے تفریق کرا سکتی ہے، بشرطیکہ باہم ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں یا شوہر زبردستی جماع کرے۔ بیوی اپنی مرضی سے شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے۔ اگر بیوی عدم کفاءت کے باوجود شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کر دے یا دلالۃً، مثال کے طور پر شوہر کو جماع پر قدرت دے دے تو اس کا حق تفریق ختم ہو جائے گا۔

۵- اس صورت میں جواب ۳ کی تفصیل کے مطابق مہر مثل میں کمی یا عدم کفاءت کی بنیاد پر شرعی کونسل یا قاضی ان کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، یا شوہر سے زبردستی طلاق دلوا سکتے ہیں۔

جبری شادی

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی
میسور، کرناٹک

۱ اسلامی معاشرہ کے ازدواجی سکون وطمانیت مزاج ومذاق کے توافق پر حاصل ہوتے ہیں شرعی طور پر جبری نکاح کی اجازت نہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن آیاتہ "أن خلق لکم من أنفسکم أزواجا لتسکنوا إلیھا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ إن في ذلک لآیت لقوم یتفکرون" [۱]۔

اسی لئے عاقلہ بالغہ لڑکی کے نکاح میں شریعت نے رضامندی کو بہت اہمیت دی ہے:

"ولا یجبر الولي بالغة ولو بکرا" [۲] (بالغہ پر خواہ وہ باکرہ ہی ہو ولی جبر نہیں کرے گا)۔

اور قدوری میں بھی ہے:

"ولا یجوز للولي إجبار البالغة العاقلة" (بالغہ عاقلہ پر ولی کے لئے جبر کرنا جائز نہیں ہے)۔

---

(۱) سورۂ روم : ۲۱۔

(۲) ہدایہ، باب الولی۔

شرعی طور پر ولی کو جبر واکراہ کی اجازت نہیں ہے: "وان ابت لم یزوجھا" (اگر لڑکی انکار کر دے تو ولی اس کی شادی نہیں کرائے گا)۔

۲- شریعت میں عاقلہ بالغہ کو اپنے نفس کا پورا اختیار حاصل ہے عدم رضامندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے مذاق اور دھوکا، اور دھوکہ دے کر نکاح پر مجبور کرنا ہرگز جائز نہیں، نتیجۃً اس قسم کے نکاح کا انجام برا ہوتا ہے اور اگر گنہگاری پر اتر جائے تو معاشرہ گندہ اور بدنام ہوگا۔

۳- بے جوڑ شادیوں میں معاشرتی سکون مفقود ہو جاتا ہے، لڑکی کو حق کفاءت کی بناء پر تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے۔

"الکفاءۃ تعتبر فی النسب والدین والمال "[1] (کفاءت کا اعتبار نسب، دین اور مال میں ہے)۔

۴- بالغہ کے لئے اجبار نکاح میں فساد کا امکان ہے، خواہ نکاح کے بعد زن وشوئی تعلقات قائم رہیں یا نہ رہیں۔

۵- زوجین کے مزاجی تفاوت وتنفر سے شرعی کونسل یا قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

---

(۱) باب النکاح قدوری۔

جبری شادی

مفتی شیر علی گجراتی

۱۔ انعقادِ نکاح کے سلسلے میں تو اس کو رضامندی ہی مانا جائے گا، اس مسئلے کی اکراہ کے باوجود زبان سے قبول کرنے اور رضامندی کا اظہار کرنے سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے[۱]۔

حقیقی رضامندی نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرعاً ضروری نہیں معلوم ہوتی۔ جیسے باپ یا دادا صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، حالانکہ ان کی رضامندی اس وقت تو معلوم ہی نہیں اور آئندہ اگر وہ اپنی عدم رضامندی کا اظہار کریں تب بھی ان کو اختیار نہیں ہے۔

۲۔ اقرار ثانی تسلیم کیا جائے گا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح ان امور میں سے ہے جن میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اور ایسے امور میں اکراہ کا کوئی حکم نہیں ظاہر ہوگا[۲]۔

"والأصل عندنا أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه، لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل مالا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه"[۳]

---

(۱) عالمگیری ۵، ۵۳ کتاب الاکراہ۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) درمختار مع شامی ۹/ ۱۱۱ کتاب الاکراہ۔

ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو ہزل کے ساتھ صحیح ہو وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ جو ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا ہے اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اس میں اکراہ موثر نہیں ہوتا ہے۔

۴- فقہاء کرام نے جن پانچ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان میں سے معاشرتی اعتبار سے دونوں کا کفو ہونا نہیں ہے اس لئے کفاءت کی بنیاد پر حق تفریق کا دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

۵- قاضی یا شرعی کونسل کو بلا عذر اس کے نکاح کے فسخ کرنے کا حق اس بنیاد پر حق نہیں ہوگا الا یہ کہ فسخ نکاح کے اسباب شرعیہ میں سے کوئی سبب پایا جائے۔

جبری شادی

مولانا محمد یعقوب پتافی
جامعہ عربیہ امداد العلوم زید پور بارہ بنکی

۱۔ اگر بالغہ عورت حالت اکراہ میں زبان سے اپنے نکاح کی اجازت دے دے اگرچہ دل سے راضی نہ ہو تو شرعاً نکاح ہو جاتا ہے۔

"لأنه يصح النكاح مع الإكراه اي الإيجاب او القبول مكرها"[1]۔

(اس لئے کہ نکاح اکراہ کے ساتھ صحیح ہو جاتا ہے ایجاب ہو یا قبول ہو زبردستی دونوں حالتوں میں نکاح درست ہو جاتا ہے)۔

شامی ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

"إذ حقيقة الرضا غير مشروطة في النكاح لصحته مع الإكراه والهزل الخ"[2]۔

(کیونکہ نکاح میں حقیقی طور پر رضا مندی شرط نہیں ہے اس لئے کہ نکاح زبردستی اور مذاق میں بھی صحیح ہو جاتا ہے)۔

۲۔ اگر لڑکی کو نکاح کے لئے زد و کوب کیا گیا اور اس نے ڈر کی وجہ سے نکاح کے کاغذات

---

(۱) رد المحتار علی ہامش الدر المختار ۲؍۳۰۳۔

(۲) شامی ۲؍۳۷۳۔

پر دستخط کر دیئے اور دل سے اس نکاح سے بیزار ہے اور نکاح کے متعلق زبان سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہوگا جیسا کہ طلاق نامہ پر جبراً دستخط کرا لینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی[1]۔

بالغہ عورت کا زبردستی نکاح کر دینے سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اور احادیث نبویہ میں مذکور ہے:

"ولا تجبر البالغة البکر علی النکاح لانقطاع الولایة بالبلوغ الخ"[2]

(بالغہ لڑکی پر نکاح کے سلسلے میں زبردستی نہ کی جائے، کیونکہ لڑکی کے بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولایت ختم ہو جاتی ہے)۔

فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے:

"لا یجوز نکاح احد علی بالغة صحیحة العقل من أب او سلطان بغیر إذنها بکراً کانت او ثیبا، فإن فعل ذلک فالنکاح موقوف علی إجازتها فإن اجازته جاز وإن ردته بطل"[3]۔

(باپ دادا اور بادشاہ میں سے کسی کے لئے بالغہ صحیح العقل کا نکاح کرنا اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ بالغہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو، اگر کسی نے نکاح کر دیا تو نکاح بالغہ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ باطل ہوگا)۔

احادیث نبویہ میں زبردستی نکاح کے منعقد ہونے کے متعلق متعدد احادیث موجود ہیں:

---

(۱) فتاویٰ عالمگیریہ ۱ر ۹۳۔

(۲) درمختار ۲ر ۲۱۰۔

(۳) عالمگیری ۱ر ۲۸۷۔

"جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبي أنكحني رجلا وأنا كارهة فقال لأبيها: لا نكاح لك اذهبي فانكحي من شئت"[1]۔

(ایک عورت نے حضور ﷺ کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے ماں باپ نے میری شادی ایک مرد کے ساتھ کر دی ہے حالانکہ میں اس کو پسند نہیں کرتی تو اس کے باپ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تیرے نکاح کا اعتبار نہیں تو جا اور جس سے چاہے نکاح کر)۔

بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:

"لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن"[2]۔

(بے شوہر عورت کا نکاح مشورہ کے بغیر اور باکرہ کا نکاح اجازت کے بغیر نہ کیا جائے)۔

حدیث اس باب میں بالکل صریح ہے کہ ثیبہ اور باکرہ کسی پر اجبار شرعاً درست نہیں ہے۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے:

"أن جاریة أتت النبي ﷺ فذکرت أن أباها زوجها وهي کارهة فخیرها النبي ﷺ"[3]۔

(ایک باکرہ لڑکی حضور ﷺ کے پاس آئی اور اس نے کہا کہ اس کے باپ نے اس کی شادی اس کی مرضی کے بغیر کر دی ہے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو نکاح کے معاملہ میں اختیار دیا)۔

مشکاۃ شریف میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ رد نکاح ثیب وبکر أنکحهما أبوهما وهما کارهتان"[4]۔

---

(۱) رزین ۲/ ۲۹۳۔

(۲) بخاری ۲/ ۷۷۱۔

(۳) ابوداؤد شریف ص ۲۸۵، ۲۸۶۔

(۴) مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(نبی ﷺ نے ایک ثیبہ اور ایک باکرہ کا نکاح رد فرمادیا جن کے والدین نے ان کی مرضی کے بغیر زبردستی ان کا نکاح کر دیا تھا)۔

۳۔ صورت مسئولہ میں چونکہ بالغہ لڑکی کی شادی غیر کفو میں ہوئی ہے اس لئے اس کو کفو میں شادی نہ ہونے کی وجہ سے حق تفریق حاصل ہوگا، کیونکہ جمہور کے نزدیک کفاءت اولیاء اور بالغہ دونوں کا حق ہے۔

"ولکن الکفاءۃ عند الجمہور حق للمرأۃ والأولیاء"[1]۔

(لیکن کفاءت جمہور کے نزدیک لڑکی اور اولیاء دونوں کا حق ہے)۔

۴۔ مذکورہ نکاح میں اگر زن وشوئی کے تعلقات قائم ہوگئے تو پھر حق کفاءت وحق تفریق لڑکی کو حاصل نہ ہوں گے البتہ اگر اس نکاح میں زن وشوئی کے تعلقات قائم نہیں ہوئے ہیں اور لڑکی تاحنوز اس نکاح سے بیزاری کا اظہار کرتی ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کو حق کفاءت وحق تفریق دونوں حاصل ہوں گے۔

۵۔ ایسی حالت میں قاضی اس نکاح کو حسب ضرورت فسخ کر سکتا ہے۔

---

(۱) زاد المعاد ۵/۱۲۱۔

جدید فقہی مباحث

میڈیکل انشورنس فقہ اسلامی کی روشنی میں

بحث و تحقیق

اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

زیر

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

جلد (۲۳)

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی

فہرست مضامین

تحریری آراء

بحث نو

☆☆☆

ابتدائیہ

یہ دور جمہوریت کا دور ہے اور جمہوریت عوام پر عوام کی حکومت سے عبارت ہے؛ لیکن سرمایہ دارانہ نظام کے غلبہ کی وجہ سے جمہوری حکومتوں میں بھی عوام کی بنیادی ضرورتوں سے سرکار اپنا دامن بچا رہی ہے صحت، انصاف اور تعلیم ایسی ضرورتیں ہیں جن سے نہ وہ سرمایہ دار مستغنی ہو سکتا ہے جو سونے کی پلنگ پر سوتا ہے، اور نہ وہ مزدور بے نیاز ہو سکتا ہے جس کے لئے فٹ پاتھ پر بچھی ہوئی چٹائی بستر ہے اور ابھرے ہوئے اینٹ اور پتھر تکیے، اس لئے حکومت کا فریضہ ہے کہ ان بنیادی ضرورتوں کو وہ خود ہر شہری کے لئے فراہم کرے، لیکن پرائیویٹیشن کے موجودہ رجحان کی وجہ سے اب یہ سارے بوجھ عوام کو خود اٹھانے پڑتے ہیں، تعلیم اور انصاف گو ضروری چیزیں ہیں، لیکن انسان ان کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے، مگر صحت تو ایسی لازمی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تو انسان زندہ بھی نہیں رہ سکتا۔

ایک طرف حکومت کی یہ عنایت اور دوسری طرف علاج کی گراں باری کی وجہ سے آج ترقی یافتہ ملکوں میں میڈیکل انشورنس کمپنیاں نہ صرف وجود میں آچکی ہیں، بلکہ وہ ایک سماجی ضرورت بن گئی ہیں، اور بہت سے ملکوں میں تو ہر شہری کے لئے انشورنس کی یہ صورت لازم کر دی گئی ہے، ہندوستان کے حالات ابھی ایسے نہیں ہوئے ہیں، یہاں علاج نسبتاً سستا ہے، اور لوگوں پر اس کا قانونی لزوم نہیں ہے، ہندوستان میں سرکاری انشورنس کمپنیاں تو پہلے سے موجود ہیں، جو میڈیکل انشورنس بھی کرتی ہیں، اب پرائیوٹ اور غیر ملکی کمپنیاں بھی اس میدان میں قدم رکھ رہی ہیں، ابھی گو یہ کمپنیاں خسارہ میں چل رہی ہیں، لیکن انہیں امید ہے کہ مستقبل

میں جب ان کے تانے بانے جڑ جاتے ہیں تو انشورنس نے دوسرے شعبوں کی طرح یہ بھی ایک نفع آور شعبہ بن جائے گا۔

اس پس منظر میں اکیڈمی نے مناسب سمجھا کہ اس ابھرتے ہوئے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کی اجتماعی رائے حاصل کی جائے، چنانچہ مورخہ ۱۱-۱۳/ مارچ ۲۰۰۶ء کو منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سیمینار میسور میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا، اس جلسہ میں انشورنس کے شعبہ سے متعلق لوگوں سے معلومات بھی حاصل کی گئیں، سیمینار میں بھی انہوں نے صورت حال کی وضاحت کی، اس جلسہ میں ارباب افتاء جس نتیجہ پر پہنچے وہ یہ ہے کہ انشورنس کی یہ شکل بھی قمار سے خالی نہیں ہے، اور ہندوستان میں ابھی ایسے ناگفتہ بہ حالات پیدا نہیں ہوئے ہیں کہ میڈیکل انشورنس کے بغیر انسان کے لئے علاج کرانا ممکن نہ ہو، اور نہ حکومت نے اسے قانونی طور پر لازمی قرار دیا ہے؛ اس لئے ہمارے ملک کے حالات میں میڈیکل انشورنس جائز نہیں ہے۔

اکیڈمی کا یہ نقطۂ نظر صرف "میڈیکل انشورنس" کے بارے میں ہے، یہی رائے جان و مال کے انشورنس کے بارے میں بھی ہے، قمار اور ربا کی آمیزش کی وجہ سے اکیڈمی انشورنس کی ان صورتوں کو بھی اصولاً ناجائز سمجھتی ہے، البتہ فرقہ وارانہ تشدد اور فسادات میں خاص طور پر مسلمانوں کی جان و املاک پر حملہ، نیز حکومت کی طرف سے نہ صرف مسلمانوں کے تحفظ سے بے توجہی؛ بلکہ مفسدین کی حوصلہ افزائی کے پس منظر میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مسلمانوں کے لئے ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا انشورنس کرانے کی اجازت ہے، اب اگر فسادات میں جان و مال کا نقصان ہوتا ہے تو انشورنس کی پوری رقم حاصل ہوگی؛ کیوں کہ یہ حکومت سے اپنے نقصان کا تاوان وصول کرنا ہے، اور اگر فساد میں جان و مال کا نقصان نہیں ہوا، بلکہ اسباب فرقہ وارانہ فساد کے علاوہ کسی اور سبب سے نقصان ہوا تو صرف

اپنی جمع کی ہوئی رقم حلال ہوگی، اور اس سے زائد ملنے والی رقم کو بلا نیت ثواب غرباء پر خرچ کر دینا یا رفاہی کاموں میں لگا دینا واجب ہوگا، یہ نہ صرف اکیڈمی کا فیصلہ ہے، بلکہ اس سے پہلے مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ اور ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیۃ علماء ہند بھی یہی فیصلہ کر چکی ہے، اور ملک کے متعدد اکابر اور ارباب افتاء پہلے سے یہ فتویٰ دیتے رہے ہیں۔

میڈیکل انشورنس کے موضوع پر مقالات وتحقیقات اور شرکاء سمینار کے مناقشات کے اس مجموعہ کو محب عزیز مفتی احمد نادر القاسمی (رفیق شعبہ علمی) نے بڑی خوش سلیقگی کے ساتھ مرتب کیا ہے، اور حسب ضرورت مجلس ادارت کے ارکان کے مشورہ اور رہنمائی سے بھی استفادہ کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سبھوں کو اجر خیر عطا فرمائے، اور اس مجموعہ کو صواب وسداد کی رہنمائی کا ذریعہ بنائے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی)

(جنرل سکریٹری)

۲۸ رمحرم الحرام ۱۴۲۸ھ

17 رفروری 2007ء

☆☆☆

پہلا باب

تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

میڈیکل انشورنس

شریعت اسلامی میں جوئے کی کوئی بھی شکل جائز نہیں۔ اس وقت میڈیکل انشورنس کی جو صورت رائج ہے وہ اپنے نتیجہ کے اعتبار سے جوا میں شامل ہے اور اس نے علاج کو خدمت کے بجائے نفع آور تجارت بنادیا ہے۔ اسی پس منظر میں سمینار نے میڈیکل انشورنس کے بارے میں درج ذیل فیصلے کئے ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس، انشورنس کے دوسرے تمام شعبوں کی طرح بوجوہ مختلف قسم کے ناجائز امور پر مشتمل ہے لہٰذا عام حالات میں میڈیکل انشورنس ناجائز ہے اور اس حکم میں سرکاری وغیر سرکاری اداروں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲- اگر قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس لازمی ہو تو اس کی گنجائش ہے، لیکن جمع کردہ رقم سے زائد جو علاج میں خرچ ہو صاحب استطاعت کے لئے اس کے بقدر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا واجب ہے۔

۳- موجودہ مروج انشورنس کا متبادل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ممکن ہے اور آسان صورت یہ ہے کہ مسلمان ایسے ادارے و نظام قائم کریں، جن کا مقصد علاج و معالجہ کے ضرورت مندوں کی ان کی ضرورت کے مطابق مدد کرنا ہو۔

سوالنامہ:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

صحت اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی نعمت ہے اور حتی المقدور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ اور اس کی ذمہ داری بھی ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب، ماحولیاتی عدم توازن اور غذائی جناسوں میں اضافہ کے لئے نئے نئے تجربات کی وجہ سے بیماریاں بڑھ رہی ہیں اور امراض پیچیدہ تر ہوتے جارہے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ امراض کی تشخیص اور علاج کے نت نئے زود اثر طریقے بھی دریافت ہورہے ہیں، لیکن جدید طریقہ علاج اتنا گراں ہوچکا ہے کہ متوسط معاشی صلاحیت کے حامل لوگوں کے لئے بھی اس کے اخراجات ناقابل برداشت ہوجاتے ہیں، اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ طب وعلاج جو خدمت خلق کا ذریعہ اور ایک باعزت پیشہ تھا اب اس نے تجارت کی صورت اختیار کرلی ہے۔

اس صورت حال نے میڈیکل انشورنس کی صورت کو وجود بخشا ہے، میڈیکل انشورنس کرنے والے ادارے سرکاری بھی ہیں اور نجی بھی، دونوں طرح کی کمپنیوں میں یہ بات مشترک ہے کہ آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے درمیان ہونے والی کسی بھی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاہدہ کے وقت متعین ہوجاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے، اور اس سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں اس کی جمع کی ہوئی رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، نیز ہر سال اس انشورنس کی تجدید کے لئے طے شدہ رقم دینی ہوتی ہے۔

انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا اداروں کے لئے بھی

کرایا جا سکتا ہے، واقف کار حضرات کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، اور نجی کمپنیاں اس توقع کے ساتھ اسے چلا رہی ہیں کہ آئندہ یہ ان کے لئے نفع کا باعث ہوگا۔

بعض ملکوں میں اپنے شہریوں بلکہ دوسرے ملکوں سے آنے والوں کے لئے اس انشورنس کو لازم قرار دے دیا گیا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ بہت سے مواقع پر میڈیکل انشورنس غریب اور نادار لوگوں کے لئے سہولت کا باعث ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ مسلمان اللہ اور رسول کے احکام کا پابند ہے، اور اس کے لئے اسی وقت سہولتیں اور آسانیاں قابل استفادہ ہو سکتی ہیں جب کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہو۔

اسی پس منظر میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳- سرکاری و نجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکاری طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

۵- اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہو سکتی ہے جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد- غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا- کو بھی پورا کرتا ہو اور شرعی دائرہ جواز میں بھی ہو۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں ہونے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

☆☆☆

میڈیکل انشورنس — ایک تعارف

ماہرین سے حاصل معلومات کی روشنی میں ضروری نکات

موجودہ دور میں تیزی سے بڑھتے امراض اور ان کے علاج میں زبردست مہنگائی کے پس منظر میں میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) لوگوں کی سہولت اور بالخصوص متوسط طبقہ کی آسانی کے لئے رائج ہوا ہے۔ اس انشورنس کا بنیادی مقصد کسی فریق کی جانب سے نفع اندوزی نہیں ہے بلکہ یہ حکومت کی سوشل سیکورٹی (سماجی تحفظ) کی ذمہ داری ادا کرنے کی ایک صورت ہے۔

ہندوستان میں اس وقت صحت بیمہ پالیسی جو سرکاری ادارہ چلا رہا ہے، اس کا نام ''جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا'' ہے، اس میں گاڑی، سامان، دوکان وغیرہ کی طرح صحت بیمہ کا بھی ایک شعبہ ہے، اس شعبہ کو مذکورہ اداروں کی زیر نگرانی چار ذیلی ادارے پورے ملک میں چلا رہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- یونائیٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۲- اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۳- نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

۴- نیوانڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

ان چاروں ذیلی اداروں میں باہم کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، کیونکہ یہ سب ایک ہی جنرل انشورنس کارپوریشن کے اصول وضوابط کے پابند ہیں۔

انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے پریمیم کی علاحدہ علاحدہ رقمیں طے ہیں، مثال کے طور پر ۳۵ رسال کی عمر کے افراد اگر انشورنس کراتے ہیں تو ایک لاکھ کا

انشورنس کرانے پر ایک سال کے لئے ۱۰۱۳ روپے جمع کرنے ہوں گے۔ دو بالغ کے انشورنس کے لئے ۲۲۶۹ روپے ایک سال کے لئے ہیں۔ اسی طرح انشورنس کی علاحدہ قسموں کے لئے علاحدہ پریمیم کی پوری فہرست موجود رہتی ہے۔ عمر کے بڑھنے سے پریمیم کی رقم بھی کس قدر بڑھتی ہے۔ ۵۵ سال سے اوپر والوں کے لئے انشورنس کے وقت کچھ خاص قسم کے چیک اپ بھی ضروری ہوتے ہیں۔

انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے اور جس سال کے اندر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے۔ سال گزر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے۔ بیماری نہ ہونے کی صورت میں پریمیم کی رقم واپس نہیں ملتی ہے۔

میڈیکل انشورنس میں صرف اسی وقت علاج کا خرچ انشورنس کمپنی دیتی ہے جب داخل اسپتال ہونا پڑے۔ آؤٹ ڈور علاج اور معمولی کھانسی وغیرہ جیسی بیماریوں کا علاج انشورنس کے ذیل میں نہیں آتا ہے۔ اسی طرح جو امراض انشورنس کرانے کے پہلے سے موجود ہوں انہیں شامل نہیں کیا جاتا ہے۔ صرف بعض حالات میں مزید رقم پریمیم میں لے کر بعض امراض موجودہ کو شامل کرتے ہیں۔

انشورنس کے بعد اسپتال میں علاج کی ادائیگی کے دو طریقے ہیں: علاج کرانے کے بعد بل انشورنس کمپنی کو دیا جائے، کمپنی کا ڈاکٹر بل اور کاغذات چیک کرتا ہے پھر کمپنی انشورنس ہولڈر کو وہ رقم فراہم کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انشورنس کمپنی سے بیمہ کارڈ حاصل کر لیا جائے۔ اس کارڈ کے ساتھ پورے ملک کے ایسے اسپتالوں کی ایک فہرست ہوتی ہے جہاں اس کارڈ کا اعتبار ہوتا ہے۔ درج فہرست کسی بھی اسپتال میں وہ کارڈ دکھا کر داخلہ لیا جا سکتا ہے۔ اور علاج کے بعد مریض کو ادائیگی سے کوئی مطلب نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہی کمپنی رقم ادا کرتی ہے۔

میڈیکل انشورنس انفرادی بھی کرایا جاتا ہے اور گروپ انشورنس بھی۔ گروپ انشورنس

میں پوری فیملی کا انشورنس یا کسی ادارہ کے تمام ملازمین کا انشورنس کرایا جاتا ہے، گروپ انشورنس میں پریمیم کی ایک ہی رقم دی جاتی ہے اور جتنی مقدار کا انشورنس ہے، اس میں گروپ کے مذکورہ ممبران میں سے ایک، چند یا تمام کا علاج ہوتا ہے، گروپ انشورنس کی صورت میں پریمیم کے اندر تخفیف بھی رکھی جاتی ہے، نیز بعض موجودہ امراض کا علاج بھی شامل کیا جاتا ہے۔

خاص طور پر شہروں میں میڈیکل انشورنس کا رواج اب بہت تیزی سے بڑھ رہا ہے، اس وقت ایک اندازہ کے مطابق ۸۰ رفی صد لوگ میڈیکل انشورنس کرا چکے ہیں، چونکہ انشورنس کے لئے پریمیم کی رقم بہت معمولی ہوتی ہے اور علاج کے بڑے اخراجات کی ادائیگی ہوتی ہے، اس لئے انشورنس کمپنیوں کے پاس اتنی رقم نہیں ہوتی کہ وہ اس سے نفع کما سکیں، چنانچہ اس وقت میڈیکل انشورنس کمپنیاں بڑے خسارے میں جا رہی ہیں، لیکن چونکہ یہ سرکاری ادارے ہیں، اس لئے یہ اپنے نقصان کی تلافی دوسرے ذرائع سے کرتی ہیں، البتہ اس کی وجہ سے اب یہ کمپنیاں اپنی شرائط وضوابط کو سخت کر رہی ہیں، چنانچہ ۴۵ رسال سے زائد عمر والے افراد کا انشورنس مشکل سے کرتی ہیں، بغیر چیک اپ کے ان کا انشورنس نہیں ہوتا ہے۔

اس وقت ملک کے اندر مذکورہ سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیوں کو بھی میڈیکل انشورنس کرنے کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ ٹاٹا کی AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں میڈیکل انشورنس کر رہی ہیں، ان پرائیوٹ کمپنیوں کے پیش نظر نفع اندوزی ہوتی ہے، اس لئے یہ بظاہر اپنی پالیسیوں کو زیادہ جاذب نظر بنا کر پیش کرتی ہیں، لیکن ان میں شرائط زیادہ سخت ہیں، ویسے بنیادی ضوابط میں سرکاری اور نجی کمپنیوں کے درمیان زیادہ فرق نہیں ہے۔ پرائیوٹ کمپنیوں میں ۶۰ رفی صد غیر ملکی کمپنیوں کے شیئرز ہوتے ہیں، جب کہ سرکاری کمپنیوں کا سارا سرمایہ اپنا ہوتا ہے۔ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارہ میں چل رہی ہیں۔ تاہم آئندہ نفع کی امید پر کام کر رہی ہیں۔

بعض ممالک میں قانونی طور پر انشورنس کرانا ضروری ہے، البتہ ہندوستان میں

میڈیکل انشورنس ابھی قانوناً ضروری نہیں ہے، ویسے بڑی تیزی سے لوگ انشورنس کرا رہے ہیں، ادارے اپنے ملازمین کا گروپ انشورنس کرتے ہیں۔ ہندوستان سے باہر بعض ممالک کے سفر کے وقت تو وہاں داخلے کے ساتھ میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے۔

☆☆☆

تلخیص:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مفتی محمد سراج الدین قاسمی

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا کیا حکم ہے؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ عمومی حالات میں میڈیکل انشورنس کرانا حرام ہے، جبکہ مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی بنیاد چونکہ باہمی تعاون اور جذبہ ہمدردی پر ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے۔

حرام قرار دینے والوں کے دلائل الفاظ وتعبیرات کے کچھ فرق کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱- میڈیکل انشورنس اداروں کے طریقہ کار اسلام کے منافی ہیں، جن میں سود، قمار، غرر اور ظلم شامل ہیں، کیونکہ میڈیکل انشورنس کے اندر پالیسی ہولڈر (مدت متعینہ کے لئے) ایک متوہم بیماری کے علاج کے لئے ایک رقم جمع کرتا ہے، اگر پالیسی ہولڈر اس متعینہ مدت کے اندر بیمار ہوجاتا ہے تو پالیسی کے طے شدہ وقت میں بوقت معاملہ طے شدہ رقم تک کمپنی اس کا علاج کراتی ہے اور اگر بیمار نہیں ہوا تو یہ رقم پالیسی ہولڈر کو واپس نہیں کی جاتی ہے، اور یہی میسر (جوا) ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" (سورۂ مائدہ: ۹۰)۔

۲-اس میں غرر بھی پایا جاتا ہے، کیونکہ یہ عقد ایک امکانی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے، جو موہوم اور معدوم کی قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات کو جن میں غرر ہو، شریعت نے منع کیا ہے، روایت میں ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة ، عن بيع الغرر" (صحیح مسلم)۔

۳-یہ پالیسی سود کو بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے، حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد رقم کی ادائیگی یا زیادہ مالیت کے علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے، اور یہ قاعدہ ہے: "كل قرض جر نفعاً فهو حرام – أي إذا كان مشروطاً" (شامی ۷، ۳۹۵)۔

عمومی دلائل پر ایک جھلک کے بعد اب مقالہ نگاروں کی آراء پیش کی جاتی ہیں:

مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی لکھتے ہیں: صحت بیمہ جس کا رواج آج عام ہوتا جارہا ہے، سود وقمار پر مشتمل ہے جس کی حرمت منصوص و متفق علیہ ہے، قمار یعنی ملکیت کو ایسی صورت پر معلق کردینا جس میں خطر ہو یعنی اس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو، اس کے اندر مکمل طور سے پایا جارہا ہے، اس لئے کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہوجاتا ہے تو کمپنی اس کے جمع کردہ روپے سے زائد ایک متعین رقم ادا کرے گی، اور اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ رقم بھی سوخت ہوجائے گی، یہ واضح ہے کہ اس کا بیمار ہونا یا نہ ہونا ایک امر موہوم ہے اور امر موہوم کو عقد کا دارومدار قرار دینا بھی قمار ہے جس کی حرمت قرآن سے ثابت ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: اس میں غرر کثیر ہے، کیونکہ یہ عقد مستقبل میں پیش آنے والی امکانی بیماری پر ہورہا ہے۔ شیخ شریف جرجانی کے حوالے سے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "الغرر ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أم لا" (کتاب التعریفات)، غرر کہتے ہیں جس کا نتیجہ مجہول ہو اور اس کا وجود و عدم وجود معلوم نہ ہوسکے۔ مزید لکھتے ہیں: صحت بیمہ کے عدم جواز کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس میں بیمار نہ ہونے کی صورت میں رقم واپس نہ کرنے کی

شرط ہے، اور معاملات میں ایسا کرنا قطعاً درست نہیں ہے، فقہاء نے تجارت کے اندر معاملہ طے نہ ہونے پر بیعانہ کی رقم واپس نہ کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے (فقہ السنہ ۳/۱۴۰)۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی حرمت سود کی حرمت کے برابر بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ بیمہ ایک طرف سود سے ہم آہنگ ہے تو دوسری طرف قمار، غرر، رہان اور مجازفہ پر مشتمل ہے، مزید لکھتے ہیں کہ اس کو امدادِ باہمی کہنا قطعاً غلط ہے، کیونکہ اس میں تعاون وتکافل کے شرائط نہیں پائے جا رہے ہیں، تکافل کے شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حصہ دار اپنے واجبی حصہ کو بطور تبرع محض اخوت اور بھائی چارگی کے لئے ادا کرے، تبرع اس شرط پر نہ ہو کہ اگر وہ کسی حادثہ کا شکار ہوگا تو اس تبرع کے عوض اس کو ایک مقرر رقم ادا کی جائے گی (الحلال والحرام فی الاسلام ۲۵۰)۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: انشورنس کا شعبہ اگرچہ خسارہ میں ہے، تاہم یہ عقد شرعی اصول وقواعد کی رو سے مبنی برحرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پائے گا، حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: "دعوا الربا والريبة" (مسند احمد) بیمار پڑنے کا ایک شبہ ضرور رہتا ہے، لیکن اضطرار اور مجبوری کی ایسی کوئی کیفیت نہیں ہے کہ "الضرورات تبيح المحظورات" اور "الضرر يزال" وغیرہ جیسے قواعد کے ذریعہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔

دکتور شیخ صدیق احمد ضریر صاحب نے کافی طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی کیا حیثیت ہے، پہلے اس پر ایک نظر ڈالنی چاہئے، اس معاہدے میں انشورنس ادارے اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاہدے کی حیثیت اجارہ کی ہے، کیونکہ اس معاہدہ میں دونوں فریق کے درمیان ایک متعینہ مدت تک کے لئے دوا اور علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، اس لئے دیکھنا یہ ہے کہ اس میں اجارہ کے شرائط پائے جارہے ہیں یا نہیں۔ اس صورت معاہدہ کے تین مرکزی نقاط ہیں: متعین مدت تک ممبر کا علاج، مریض کا ہسپتال میں قیام اور مریض کے لئے دوا اور کھانے کی فراہمی، پہلے نقطے کے مطابق اجارہ

اس لئے درست نہیں ہے کہ پالیسی ہولڈر کا مریض ہونا متعین نہیں ہے، اور اگر پالیسی ہولڈر کو بالفرض مریض تصور کر بھی لیا جائے تو وہ کتنے دنوں تک ہسپتال میں رہے گا وہ معلوم نہیں ہے، تیسری چیز یعنی دوا اور طعام پر اجارہ نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ان چیزوں کی فراہمی کو بیع تصور کیا جا سکتا ہے، اور بیع کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مبیع معلوم و متعین ہو، لیکن مبیع یعنی دوا یہاں غیر متعین ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس ناجائز ہے، البتہ موصوف نے رفاہی میڈیکل انشورنس کا تذکرہ کیا ہے اور پھر مختلف دلائل سے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی بنیاد باہمی تعاون و ہمدردی پر ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس جائز ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: روٹی، کپڑا اور مکان کی طرح علاج بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے، یہ علاج امیر اور غریب ہر ایک کی یکساں ضرورت ہے اور اکثر اوقات اس کی ضرورت امیر سے زیادہ غریب کو ہوتی ہے، اور بہت سی صورتوں میں علاج کے اخراجات غیر معمولی طور پر گراں ہوتے ہیں، جن کے تقاضوں کی ادائیگی میڈیکل انشورنس جیسی کسی اسکیم کے ذریعہ ہی پوری کی جا سکتی ہے، البتہ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے حسن ظن ضروری ہے، اس لئے اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے۔

مولانا نعیم اختر قاسمی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، کیونکہ یہ امداد باہمی کی قبیل سے ہے، جس میں سود اور قمار وغیرہ کا تحقق نہ ہوگا اور کمپنی کا نفع حاصل کرنا شرکاء کی اجازت سے ہے، نیز حصول نفع ایک ضمنی اور طبعی چیز ہے۔

۴۔ صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

اکثر مقالہ نگاروں نے پالیسی ہولڈر کی جمع کردہ رقم کو قرض تصور کیا ہے اور ضرورت سے

وقت اس سے زیادہ رقم لینے کو سود قرار دیا ہے اور ان حضرات نے ان احادیث و قواعد فقہیہ کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قرض و چندہ کے لئے مقروض سے زیادہ رقم لینے یا اس کی کسی چیز سے استفادہ کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ پالیسی ہولڈر اضافی رقم سے مستفید ہو سکتا ہے، البتہ صحت یاب ہونے کے بعد اس رقم کی واپسی کو انہوں نے ضروری قرار دیا ہے، اس کے برخلاف جن حضرات نے میڈیکل انشورنس کو جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی رقم طراز ہیں: اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی، آگے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی کتاب "جدید فقہی مسائل" کے حوالے سے لکھتے ہیں: یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت ہوئی یا کاروبار برباد ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکار کی ذمہ داری ہے۔

مولانا عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: ادا شدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"كل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنز العمال ۶/ ۲۳۸)۔

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے)۔

دوسری حدیث ہے: "إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدى إليه طبقا فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك" (حوالہ سابق)۔

(جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے تو وہ (قرض دار) اسے طشتری ہدیہ دے تو اسے

چاہئے کہ قبول نہ کرے، یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو، الا یہ کہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ اس صورت میں جمع شدہ رقم سے زائد رقم مشروط طور پر میعاد کے عوض میں ملتی ہے اور یہی ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے، جس کے لئے عقد شرط ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اضطرار کی کیفیت ہو تو اس رقم سے استفادہ درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ واستغفار لازم ہے اور جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا جمع کردہ رقم سے جو زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے، اس کو قرض سمجھا جائے گا، لہذا تندرست ہونے کے بعد مریض پر اس زائد رقم کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اگر یہ صورت ہو کہ پالیسی ہولڈر اگر بیمار نہیں ہوا تو اس کی جمع کردہ ساری رقم واپس مل جاتی ہو تب تو زیادہ مالیت سے استفادہ جائز ہوگا اور اس کو کمپنی کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، ورنہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: اگر دوسرے کی مدد کی نیت سے صحت بیمہ کرائے تو اس کے لئے ضرورت کے وقت اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرانا جائز ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، اور یہ دوسرے پالیسی ہولڈر کی طرف سے تبرع سمجھا جائے گا، کیونکہ ہر بیمہ کنندہ یہ سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا۔

۳- سرکاری ونجی اداروں میں مقصد کا جو فرق ذکر کیا گیا ہے اس کی بنا پر سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم دوسرے اداروں سے مختلف ہوگا یا دونوں کا حکم ایک ہوگا؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری، چونکہ دونوں کے طریقہ کار میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، قاضی عبد الجلیل صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب بھوپال نے دونوں اداروں کے درمیان فرق کیا ہے، ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں ہے، بلکہ عوام کی خدمت ہے، اس لئے اس اسکیم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے۔

مفتی محمد ثناء الہدی صاحب لکھتے ہیں: اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے، سماجی تحفظ کے ادارے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زیادہ رقم کو امداد وتعاون مان لیا جائے گا، صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی، اس کو معاملات کے کس خانہ میں ڈالا جائے گا۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: چونکہ سرکاری ادارے اور نجی ادارے دونوں اس امر پر

مستحق ہیں کہ اگر پالیسی ہولڈر بیمار ہوا تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی مدد کی جائے لیکن اگر پالیسی کی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو اس کی یہ جمع کردہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم عدم جواز ہی کا ہوگا۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

مولانا محی الدین غازی لکھتے ہیں: حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضروری ہو وہاں "تعاون الملتین" کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اسے سماجی خدمت کے لئے چلا رہی ہے، مغالطہ ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر یہ خدمت ہر فرد کے لئے ہوتی، خواہ وہ پالیسی ہولڈر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے ہر ہر فرد کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے عطیہ کہا جا سکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہو سکتا ہے بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: حکومت کا اپنی طرف سے مریض کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے، لیکن چونکہ یہاں یہ مشروط ہے کہ حکومت صرف صحت بیمہ کرنے والوں کو ہی یہ سہولت دیتی ہے، جن لوگوں کا بیمہ نہیں ہے ان کو نہیں دیتی ہے، لہٰذا یہ "كل قرض جر منفعة فهو ربا" کے تحت داخل ہوگا۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو پورا کرنا ہے، اس لئے پرائیوٹ و سرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جداگانہ ہوں گے۔

قاضی عبدالجلیل صاحب لکھتے ہیں: سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب بھوپالی لکھتے ہیں: نجی اداروں اور پرائیوٹ کمپنیوں کا معاملہ سود وجوے پر مشتمل ہوگا، لہٰذا ان سے معاملہ جائز نہیں ہے، البتہ سرکاری اداروں سے صحت بیمہ کرانے کے سلسلہ میں وہ ابوزہرہ اور شیخ عبدالمنعم نمر کے حوالہ سے لکھتے ہیں: حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ ان کا دائرہ کار بعض گروہ تک محدود ہو یا عام ہو، سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ حکومت مختلف انتظامات کے ذریعہ عوام کی نگرانی ومالی کفالت کی ذمہ دار ہے۔ آگے مفتی نظام الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں: سرکاری بیمہ کمپنیوں کی طرف سے جوزائد رقم دی جاتی ہے اس کا وہی حکم ہوگا جو پرائیوٹ فنڈ کا ہے اور ہم اسے حکومت کی طرف سے عطیہ وانعام کہہ سکتے ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا اور ان دونوں کے مقاصد کے جزوی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔

مولانا شاہد لکھتے ہیں: جس طرح سرکاری میڈیکل انشورنس ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے، اسی طرح پرائیوٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ پرائیوٹ ادارہ جمع شدہ رقوم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں خرچ نہ کرتا ہو۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے ملنے والی

اضافی رقم کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ عرف میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی
بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون وامداد کہتے ہیں، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اگر سرکاری انشورنس
ادارہ بغیر کسی شرط کے اور پیشگی روپے جمع کرائے بغیر اگر یہ زائد رقم دیں تو پھر یہ ان کی طرف
سے تعاون ہوگا، جبکہ قاضی عبدالجلیل صاحب، مولانا ابوسفیان صاحب مفتاحی، مولانا نعیم اختر
صاحب قاسمی، مولانا سلطان احمد صاحب اصلاحی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب اور مفتی عبدالرحیم
صاحب قاسمی کی رائے ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے دی جانے والی اضافی رقم ان
کی طرف سے تعاون ہے اور اس کا لینا جائز ہوگا۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: اگر اس کو امداد قرار دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے
قبیل سے ہوگا، جو کہ ناجائز ہے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو اضافہ
رقم دیتا ہے اسے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ تعاون وتکافل کے شرائط اس پر منطبق
نہیں ہوتے۔

مفتی حبیب اللہ صاحب لکھتے ہیں: سرکاری اس رقم کو امداد نہیں کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر
اس کے پیش نظر امداد ہوتی تو بغیر کسی عوض کے وہ یہ خدمت فراہم کرتی، نیز بیماری کے نہ ہونے کی
صورت میں جمع شدہ رقم واپس مل جاتی ہے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: بیمہ پالیسی ایک عقد معاملہ ہے، جس میں غرر وقمار
کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے اور یہ ایک ناجائز وحرام عقد ہے، اس لئے اگر اس کو امداد وتعاون
قرار بھی دیا جائے تو یہ تعاون علی الاثم کے قبیل سے ہوگا جو کہ ممنوع ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: سرکار کی طرف سے ملنے والی رقم کو امداد نہیں کہا جاسکتا
ہے کیونکہ عرف عام میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد
کہتے ہیں اور انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

مولانا تنظیم عالم قاسمی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اسے سرکار کی طرف سے امداد وتعاون نہیں کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں پالیسی ہولڈر کو اس کی جمع کی ہوئی رقم واپس مل جانی چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ امداد دیتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا۔

مفتی محبوب علی وجیہی اور مولانا عبداللطیف صاحب لکھتے ہیں: حکومت اگر بطور امداد بغیر کسی شرط کے یہ رقم دے تب تو جائز ہے، لیکن اگر یہ شرط لگائی ہو کہ ایک متعین رقم متعین مدت کے لئے جمع کرو اس مدت میں اگر تم بیمار ہوئے تو ہم خرچ کریں گے اور اگر بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم سوخت ہو جائے گی، تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

قاضی عبدالجلیل قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا نعیم اختر قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور مفتی عبدالرحیم قاسمی کی رائے یہ ہے کہ سرکار کی طرف سے دی جانے والی اضافی رقم کو امداد وتعاون قرار دیا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی لکھتے ہیں: سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکار کی طرف سے امداد اور تعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج ومعالجہ کی ذمہ داری سرکار وحکومت پر عائد ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکار کی طرف سے ہسپتال قائم کئے جارہے ہیں جن میں مریضوں کا مفت علاج کیا جاتا ہے اور دوا ئیں مفت دی جاتی ہیں، سرکار اس طرح اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، لہذا اس کو سرکاری امداد وتعاون کا ہی درجہ دیا جانا چاہئے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی

مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، اس لئے حدودِ شرع میں رہ کر ان سے انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۵-اگر میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہیں ہے تو کیا اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی کوئی متبادل صورت ہوسکتی ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقصد، غریبوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا، کو بھی پورا کرتا ہو اور شرعاً دائرہ جواز میں بھی ہو؟

اس سوال کے جواب میں عموماً مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ زکوۃ وصدقات اور عطیات کا اجتماعی نظم، اور اس سے اس طرح کے ادارے قائم کئے جائیں جن سے ضرورت مندوں کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد عبدالحمید صاحب لکھتے ہیں: ملکی، صوبائی، ضلعی اور قروی پیمانہ پر زکوۃ کا اجتماعی نظام، بیت المال کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام صرف طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم کا قیام، زکوۃ کے مال سے ہسپتال کا قیام اور مستحقین زکوۃ اور فقراء ومساکین کے لئے مفت علاج کا انتظام۔

مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں: زکوۃ وصدقات سے علاج، اجتماعی مضاربت، جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمیٹی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ہر ماہ معین رقم اس میں جمع کرتے رہیں اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے، انشورنس تعاونی جس کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر قسط وار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں اور شرکاء میں سے جو بیمار ہوں اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کردی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کردی جائے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: اس مقصد کے لئے خیراتی وامدادی ادارے قائم

کئے جاسکتے ہیں، جس میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے معذوروں کی مدد کی جائے۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری لکھتے ہیں: مسلمانوں کو چاہئے کہ عطیات کی مدد سے ہر شہر میں اپنا الگ ہسپتال قائم کریں۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں: باہمی کفالت کا ایک نظام بنالیا جائے، جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق یا کوئی متعینہ رقم تبرعا جمع کرے، اور اس سے بغیر کسی شرط کے متاثرہ شخص کا تعاون کیا جائے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: مسلم سرمایہ دار بطور وقف اعلی معیار کے ہسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس سے پوری قوم مستفید ہو اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں کا علاج بھی کیا جائے۔

مولانا رحمت اللہ ندوی لکھتے ہیں: شخصی طور پر رفاہی تنظیموں کا قیام، بیت المال کا قیام، غیر سودی قرضے، شعبہ زکوۃ وصدقات کو مستحکم بنانا، امدادی فنڈ ریلیف وغیرہ۔

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی لکھتے ہیں: بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور ختم سال پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصہ کے طور پر رکھ دی جاتی ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کا کیا حکم ہے؟ اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑجائیں تو کیا ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا؟

تقریبا تمام مقالہ نگاروں نے لکھا ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں داخل ہونے کے لئے

انشورنس لازم کردیا گیا ہے، تو اس مجبوری کی حالت میں انشورنس کرانے کی حاجت ہوگی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مولانا تنظیم عالم قاسمی اور مولانا ابرار خان ندوی لکھتے ہیں کہ ایسے ملکوں میں انشورنس کرانے کی اجازت تو ہوگی، لیکن کمپنی میں جمع کردہ رقم سے زیادہ کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی، بعض مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ ایسے ملکوں میں جہاں میڈیکل انشورنس کو لازمی قرار دیا گیا ہے بغیر کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے جانے کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا محی الدین غازی، مولانا نیاز احمد اور مولانا عطاء اللہ قاسمی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے، اور بیمار ہو جانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا۔

مولانا خورشید اعظمی لکھتے ہیں: اجباری یا لازمی انشورنس جسے حکومتیں ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے یہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی لکھتے ہیں: عوارض کی بنیاد پر ضرورۃ اس کی اجازت ہوسکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع ، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شيء يثبت ضمنا لا يثبت قصداً" جیسے قواعد ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی لکھتے ہیں: حکومتی قانون کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بنابریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہو جانے چاہئیں، لیکن یہ ملحوظ رہے کہ ایسے ملکوں میں جانا جہاں یہ قانون رائج ہے، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہ ہوگا، صرف انہی لوگوں کے لئے جائز ہوگا جو وہاں کا باشندہ ہو یا کسی ناگزیر شرعی مجبوری کے تحت جارہا ہو۔

مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی ثناء الہدی قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی اور مولانا نعیم اختر قاسمی لکھتے ہیں: اضطرار کی وجہ سے انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی اور

انشورنس کرنے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی لکھتے ہیں: جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے وہاں یہ انشورنس کرایا جا سکتا ہے، اور ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

قاضی عبد الجلیل صاحب لکھتے ہیں: جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازم کر دیا گیا ہے، وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے، اگر وہ بیمار نہ ہو تو وہ اپنی فیس ادا کر چکا ہے اور اگر وہ بیمار ہو جائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہوگا اس کو حکومت کی طرف سے امداد و تعاون سمجھا جائے گا۔

مولانا ابوالرحمان ندوی لکھتے ہیں: جن ممالک میں داخلہ کے لئے میڈیکل انشورنس قانوناً ضروری ہے ایسے ممالک میں سیر و تفریح اور سیاست کے لئے جانا جائز نہیں ہے، البتہ جن لوگوں کو وہاں جانا ضروری ہو تجارتی مقاصد کی غرض سے، دعوت و تبلیغ، یا کسی دوسرے مقاصد کے حصول کے لئے، الضرورات تبیح المحظورات کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی۔ ضرورت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ جائے گا، ایسی صورت میں حرام کا استعمال مباح ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی)، نیز وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے صحت بیمہ سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا "اذا ضاق الامر اتسع" کے تحت اس کی اجازت ہوگی، دیگر یہ کہ صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر بھی ہے اور معاملات میں غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔ ابن القیم فرماتے ہیں: ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے (زاد المعاد)، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہ ہوگی۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

میڈیکل انشورنس

[illegible] قاسمی

سوال(۱) میڈیکل انشورنس کے متعلق جن مقالہ نگار علماء کرام نے پہلے سوال کے جواب میں قمار و ربا کی علت کی بنا پر میڈیکل انشورنس کو ناجائز کہا ہے ان کے اسماء گرامی یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، قاضی عبدالجلیل قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محی الدین غازی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عبید اللہ قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اطہر حسن صاحب، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی اور الحاج وقار محمد عبد الرحیم قاسمی۔ ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ([illegible])، لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ([illegible])، كل قرض جر منفعة فهو ربا (جامع الصغیر)، نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر (مسلم)، كل قرض جر نفعا حرام أي إذا كان مشروطا ([illegible])، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ([illegible])، و

اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، الربوا الفضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (موسوعة الفقہ)،لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وإن المخاطرة من القمار (احکام القرآن للجصاص)۔

دوسرا نقطۂ نظر باہمی تعاون کے مقصد سے بیمہ کرانے کی اجازت ہے، یہ رائے مولانا شاہد علی قاسمی، مولانا نعیم اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی کی ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے تعاونوا علی البر والتقوی الآیہ، نیز حضرت مولانا یوسف لدھیانوی نے بھی امداد باہمی اور تعاون کی بنیاد پر بیمہ کی جائز صورت لکھی ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۲۵۸/۶)۔

مجوزین کی مستدلات یہ ہیں: احادیث رسول ﷺ:المومن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا (متفق علیہ)،مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى(متفق علیہ)،خير الناس أنفعهم للناس(رواہ الدار قطنی)،من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل (رواہ مسلم)، من نفس وفي رواية فرج عن أخيه كربة من كرب الدنيا نفس وفي رواية فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيمة(مسلم، ابوداؤد، ترمذی)۔

سوال (۳): کے جواب میں مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے فرمایا کہ اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آگئی، لہذا یہ ناجائز ہوگا، اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ مالیت سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا تبرع ہونے کی وجہ سے شرعا جائز ہوگا، جمع کردہ رقم سے زیادہ اضافی رقم سے استفادہ کو ربوا اور قمار کی بنا پر ناجائز کہنے والے علماء بھی ہیں کے اسماء گرامی حسب ذیل ہیں: مولانا عبدالجلیل

قاسمی قاضی امارت شرعیہ پٹنہ، مفتی ثناء الہدیٰ قاسمی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا نعمت اللہ قاسمی، اور راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔

مولانا محی الدین غازی نے علاج کا کوئی ذریعہ نہ ہونے کی اضطراری حالت پر محمول کرکے اس زائد رقم سے علاج کو درست قرار دیا ہے تاہم انشورنس کرانے کا وبال اس پر ہوگا۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی نے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ زائد سے استفادہ کو درست قرار دیا:

۱- اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

۲- اتنا غریب اور بے بس ہو کہ از خود علاج نہیں کر سکتا۔

۳- انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض ملنا ناممکن ہو۔

۴- انشورنس کمپنی سے حاصل شدہ زائد رقم صحت یابی کے بعد کمپنی کو واپس کردینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا زائد رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت میں ہوگی، اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو یا کمپنی کو واپس کرنے کی صورت میں غلط جگہوں میں استعمال کرنے کا اندیشہ ہو تو بینک کے سود کی طرح وہ زائد رقم غرباء اور مساکین میں تقسیم کردی جائیگی، فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ (سورہ بقرہ: ۱۷۳) رسول اکرم ﷺ نے قبیلہ عرینہ کو براہ علاج اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا (ترمذی ص ۲۱) عالمگیری میں ہے یجوز للعلیل شرب البول والدم واکل المیتۃ للتداوی إذا أخبرہ طبیب مسلم

أن شفائه فيه ولم يجد من المباح ما يقام مقامه (عالمگیری ص ۳۵۵ ج ۵)۔ علامہ ابن نجیم مصری نے حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو نگلنے کے لئے شراب پینے، مخمصہ کی حالت میں مردار کے کھانے اور جان کے تحفظ کے لئے بحالت اکراہ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی ہے (الاشباہ ۹۴)۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب نے میڈیکل انشورنس کرانے والوں کو اپنی رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کی اجازت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔

مولانا شاہد علی قاسمی کی نظر میں جمع شدہ رقم سے زیادہ علاج میں خرچ شدہ رقم انشورنس کی اس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے اس لئے جائز ہے۔ مولانا نعیم اختر قاسمی نے بھی جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کو جائز لکھا ہے۔ مولانا اطہر حسن صاحب نے جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج میں خرچ ہوئی رقم کو قرض قرار دیا ہے، جس کا ادا کرنا لازم ہوگا یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار یا تنظیم سے اس کو معاف کرانا پڑے گا۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی نے لکھا ہے کہ اپنے مولیٰ سے حسن ظن کے تقاضہ سے بیماری سے محفوظ رہنے کا آرزومند ہو اور دوسروں کے تعاون کی نیت سے بیمہ کرائے، پھر ضرورت پڑنے پر جمع کردہ رقم سے زیادہ علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

سوال (۳) حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے عدم جواز میں یکسانیت:

حکومت کے انشورنس محکموں اور نجی کمپنیوں دونوں کے طریقہ کار میں ربا و قمار کی حقیقت مشترک ہونے کی بنا پر ان سے بیمہ کرانے کے عدم جواز میں دونوں کا حکم یکساں

لکھنے والے علما کرام کے اسماء یہ ہیں: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی شاہ جہاں قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد حمید، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا نعمت اللہ قاسمی، مفتی تنظیم عالم قاسمی، مولانا ابوالعاص وحیدی، مولانا اطہر حسن صاحبان۔

حکومتی اور نجی اداروں سے بیمہ کے جواز میں یکسانیت:

مولانا نعیم اختر قاسمی اور مولانا سلطان احمد اصلاحی سرکاری اور نجی دونوں دونوں قسم کے اداروں سے انشورنس کرا کر علاج کے لئے زر نقد کے استفادہ کو یکساں طور پر متشابہ قرار دیتے ہیں کے مشابہ ہے۔ یہ ادارہ یا کمپنی کا شعبہ ہے خواہ اسے سرکاری طور پر چلایا جائے یا نجی طور پر۔

نجی اور سرکاری اداروں سے بیمہ کرانے کے حکم میں فرق:

مولانا قاضی عبدالجلیل صاحب فرماتے ہیں کہ سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

مولانا محی الدین غازی حکومت اور نجی اداروں سے بیمہ کرنے کو منع کرتے ہیں، تاہم ضرورت کے وقت "اهون البليتين" کے اصول پر سرکاری ادارے سے بیمہ کرانے کو ترجیح دیتے ہیں۔

مفتی محبوب علی وجیہی نے لکھا ہے کہ نجی کمپنیوں کی حیثیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ برا ہے۔ البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں تو ان کی موثر طاقت سے روبہ "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت اس قانون پر عمل کرنے سے موقع کی امید ہے۔

مولانا شاہد علی قاسمی سرکاری یونٹ کے ادارہ سے صحت بیمہ کرانے کا استفادہ کرنے کو

جائز کہتے ہیں اور پرائیویٹ کمپنی کے بیمہ سے استفادہ کی یہ شرط لکھتے ہیں کہ پرائیویٹ اداروں نے جمع شدہ رقم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتے ہوں۔

راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی نے ''نظام الفتاویٰ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود وجوے پر مشتمل ہوگا، لہذا یہ معاملہ جائز نہیں، ان سے اگر انشورنس کرالیا تو چونکہ ان سے ملنے والی رقم ایسی معاملہ کی بنیاد پر ہوگی، اس لئے اس ملی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کرنا یا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (نظام الفتاویٰ ۲، ۳۶۷) اس سے معلوم ہوا کہ نجی اداروں اور پرائیویٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت نہیں اور اگر بیمہ کرالیا تو اپنی جمع کی ہوئی رقم کے علاوہ زائد رقم سے استفادہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کو بغیر نیت ثواب ملکیت سے نکالنا ضروری ہوگا۔

سوال (۴) بیمہ دار کا سرکاری علاج تعاون نہیں لہذا ممنوع ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ بیمہ دار کو علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، لہذا یہ تعاون وامداد نہیں اور اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، یہ رائے مندرجہ ذیل علماء کرام کی ہے: مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا نیاز احمد، مولانا خورشید اعظمی، مولانا رحمت اللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا ابو العاص وحیدی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی محبوب علی وجیہی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ اس رقم کے سوا کوئی چارہ علاج نہ ہو تو اسے استعمال کیا جائے گا، ورنہ احتراز ضروری ہوگا، مولانا نعمت اللہ قاسمی نے بھی اسی طرح لکھا

ہے کہ جب تک اضطرار کی صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔

بیمہ دار کا علاج یا امداد سرکاری تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ علاج کیلئے جو مطلوبہ یا مقررہ رقم بیمہ دار کو دیتا ہے، اس کو سرکاری امداد و تعاون قرار دیا جائے گا، اس رائے کے حاملین مولانا قاضی عبدالجلیل، مولانا اطہر حسن، مولانا نعیم قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شاہد علی قاسمی اور راقم الحروف محمد عبدالرحیم قاسمی۔ حضرت مفتی نظام الدین صاحبؒ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں: حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دیگی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیویٹ فنڈ میں حکومت یا محکمہ اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے ہم اس کو شرعاً عطیہ و انعام قرار دیکر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ یا ایکسیڈینٹ وغیرہ میں یا کسی جانی و مالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو ہم عطیہ شمار کرتے ہیں، اسی طرح اس رقم کو بھی حکومت کے عطیہ کے قبیل سے قرار دے سکتے ہیں جس حکومت سے اس ملی ہوئی رقم کو خواہ پنشن بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو ناجائز یا ربوا وغیرہ قرار دے کر اخراج عن الملک کا حکم شرعاً نہ ہوگا (نظام الفتاویٰ ص ۳۶۷)۔

سوال (۵) بیمہ کے متبادل نظام کی تجویزیں:

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی رائے ہے کہ سرکاری اور نجی انشورنس ایجنسیوں کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں: بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار نہ پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آوے خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر

مسلم۔ مولانا نعیم اختر قاسمی کی نظر میں انشورنس اور ادارہ جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپنا تا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، بقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری کی تجویز ہے: عطیات کی مد سے اسپتال قائم کریں، ان میں غریبوں کا علاج زکوۃ کی مد سے مفت کیا جا سکتا ہے۔

مولانا ابو العاص وحیدی کی تجویز ہے: بیت المال قائم کیا جائے، رفاہی تنظیمیں بنائی جائیں، صدقات واجبہ ونافلہ سے اسپتال قائم کئے جائیں۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی کی تجویز ہے: خیراتی اور رفاہی ادارے کیلئے چندے سے فنڈ اکٹھا کیا جائے اور اس سے اسپتال قائم کریں، مولانا رحمت اللہ ندوی کی تجویز ہے: زکوۃ اور عطیات کا فنڈ الگ الگ ہو، ویلفیر سوسائٹیوں اور رفاہی اداروں کے ذریعہ ضرورت مندوں کی امداد کی جائے۔

مولانا خورشید اعظمی کی تجویز ہے: ہر صاحب استطاعت بطور تبرع متعینہ رقم جمع کرے، جس سے اس کا یا کسی فرد کا علاج کیا جائے۔

مولانا نیاز احمد کی تجویز ہے: رفاہی تنظیم کا قیام اور زکوۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور فقراء کے مفت علاج کا انتظام ہو۔

مولانا شاہد علی قاسمی لکھتے ہیں: سوالنامہ میں مفروضہ کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئیں وہ تقریباً شریعت کے دائرہ میں ہیں۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا: بغیر پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط یا اس جیسی کوئی شرط لگائے بغیر ضرورتمندوں کی مدد کیلئے خیراتی وامدادی ادارے قائم کئے جائیں۔

مولانا محی الدین غازی نے لکھا ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے تعاونی بنیادوں پر ادارہ تشکیل دیا جائے جس میں دی گئی رقم تبرع کی حیثیت رکھے۔

مولانا ابرار خان ندوی کی تجویز ہے: انشورنس تعاونی کی صورت یہ ہے کہ چند افراد مل کر قسطوار ایک مقررہ رقم آپس میں جمع کریں، شرکا میں سے جو بیمار ہو اس کی رقم اس کے علاج میں صرف کر دی جائے، بیمار نہ ہونے کی صورت میں حسب مطالبہ اس کی رقم واپس کر دی جائے، شیخ وہبہ زحیلی نے تعاونی انشورنس کی بحث میں اس جیسی صورت کے جواز کا فتوی دیا ہے، ایک صورت یہ بھی ہے کہ قسط جمع کرنے والا کمپنی کا مالک بن جائے۔

مفتی تنظیم عالم قاسمی کی تجویز ہے کہ تمام شرکاء چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے باہمی امداد کی نیت کر لیں، ان میں سے کسی کے بیمار پڑنے پر اس فنڈ سے رقم دی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی نے لکھی ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۲۵۷/۶)۔

راقم الحروف محمد عبد الرحیم قاسمی نے جدید معیشت کے حوالے سے لکھا ہے کہ بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے، جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کر دی جاتی ہے، یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے چندے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے، شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمہ پر گفتگو کی ہے وہ سب اس کے جواز پر متفق ہیں (اسلام اور جدید معیشت ص ۱۶۱ مصنف حضرت مفتی تقی عثانی)۔

سوال (۲) میڈیکل انشورنس جبری ہو یا اختیاری جائز ہے:

مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے ہے کہ میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبراً یا اختیاراً جائز ہے، لہذا علاج کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مفتی حبیب اللہ قاسمی نے لکھا ہے: میڈیکل انشورنس فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بناء پر ضرورۃً اس کی اجازت ہو سکتی

ہے اور اس جواز کی بنیاد" الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة .الضرر يزال.الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات ،كم من شئ يثبت ضمنا لا يثبت قصدا" جیسے قواعد ہیں ،جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر گنجائش نکالی جاسکتی ہے۔

قانونی مجبوری کی بنا پر بیمہ کرانا اور استفادہ کرنا جائز ہے:

جن ممالک میں رہنے والوں پر یا وہاں جانے والوں پر میڈیکل انشورنس لازم کردیا گیا ہے تو قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت ہوگی۔یہ رائے مندرجہ ذیل علماء کرام کی ہے:

مفتی ثناء الہدی قاسی مولانا محی الدین غازی ،مولانا محمد ابرار خان ندوی ،مولانا نیاز احمد عبدالحمید ،مولانا خورشید احمد اعظمی ،مولانا رحمت اللہ ندوی ،مولانا عطاء اللہ قاسمی ،ڈاکٹر ظفر الاسلام صاحب ،مولانا ابو العاص وحیدی ،مفتی محبوب علی وجیہی ،مولانا اطہر حسن ،مفتی عبد الرحیم قاسمی اور قاضی عبد الجلیل صاحب۔

دلائل:"يجوز التأمين الإجبارى أو الإلزامى الذى تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵؍۳۴۲۲)۔"المشقة تجلب التيسير. الضرورات تبيح المحظورات".

مولانا عبد اللطیف پالنپوری کی رائے ہے کہ جتنی رقم جمع کی ہے اس سے زیادہ علاج کی سہولت حاصل کرنا جائز نہیں زائد رقم غربا و محتاجوں کو بلانیت ثواب تقسیم کردی جائے۔

جبری بیمہ جائز، استفادہ ناجائز:

مولانا نعمت اللہ قاسمی اور مفتی تنظیم عالم قاسمی کے نزدیک ان ممالک میں جانے یا رہنے کے لئے قانونی مجبوری کی بنا پر انشورنس کرایا جا سکتا ہے ،جہاں رہنے یا داخلہ کیلئے صحت بیمہ کرانا

قانونی طور پر لازم ہے، لیکن انشورنس کے ہوتے ہوئے اس سے استفادہ کرنا درست نہیں ہوگا، البتہ اتنی رقم جو آپ نے جمع کی ہے اپنی رقم واپس لینا جائز ہوگا۔

بلا حاجت ان ملکوں میں جانے یا رہنے کی اجازت نہیں:

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی نے تحریر فرمایا کہ حکومتی قانون کی مجبوری کو فقہاء نے حاجت کے درجہ میں رکھا ہے، بنا بریں حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہونے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو اصلاً ممنوع شرعی ہیں، وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعاً ناگزیر تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا اتنی مدت کے لئے کہ یہ قانون لاگو ہو جائے یا مستقل رہنا شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں۔

☆☆☆

دوسرا باب

میڈیکل انشورنس کا تعارف

میڈیکل انشورنس اور صحت کارڈ

پروفیسر الصدیق محمد الامین الضریر ☆

موضوع کے بنیادی عناصر:

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن وغیرہ کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم۔

۳- کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا امدادی انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم۔

۵- معاوضہ کا مستحق ہونے کے لئے شفایابی کی شرط لگانے کا شرعی حکم۔

۱- میڈیکل انشورنس کی تعریف اور صحت کارڈ کے استعمال کا شرعی حکم:

اول- میڈیکل انشورنس کی تعریف:

قانون دانوں نے مختلف حیثیتوں سے بیمہ کی مختلف قسمیں کی ہیں، چنانچہ انہوں نے مقصد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: (الف) سوشل انشورنس (ب) اسپیشل انشورنس۔

سوشل انشورنس کا مقصد معاشرہ یا سماج کی عام مصلحت کی تکمیل ہے، جیسے مزدوروں کو

☆ ڈائرکٹر خرطوم یونیورسٹی، سوڈان۔

درپیش بعض خطرات سے تحفظ فراہم کرنا جن کے لاحق ہونے سے وہ کام کرنے کی اہلیت سے محروم ہو سکتے ہیں مثال کے طور پر بیماری، معذوری اور بوڑھاپا۔ بیمہ کی اس قسم کا دارومدار باہمی تحفظ کے تصور پر ہے (التکافل الاجتماعی فی الاسلام ص ۹۰، نظریۃ التامین ص ۲۰)۔

جہاں تک بیمہ کی خاص قسم کا تعلق ہے تو اس کا مقصد بیمہ پالیسی ہولڈر کی اپنی خصوصی مصلحت ہے (الوسیط، ڈاکٹر السنہوری، ۷/۱۱۵۲، ۳۔ التامین فی القانون المصری والقانون المقارن، ڈاکٹر البدراوی ص ۳۹، ۱۔ مطلوب التامین الاسلامی ... ص ۵۰)۔ بیمہ کے ماہرین نے سوشل انشورنس کی متعدد تعریفیں کی ہیں جن میں سب سے بہتر تعریف ڈاکٹر سید عبدالمطلب کی ہے۔ اس تعریف کو ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی سوشل انشورنس سے متعلق اصطلاحات کی کمیٹی نے تسلیم کیا ہے۔ یہ تعریف مندرجہ ذیل ہے:

سوشل انشورنس خطرات کو کسی ادارہ کی طرف منتقل کر کے انہیں دور کرنے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہ ادارہ عموماً سرکاری ہوتا ہے۔ بیمہ قانون کے مطابق معین شروط کے ساتھ مخصوص خسارہ کے وقوع ہونے کی صورت میں ادارہ کے ممبر بننے والے افراد کو یہ ادارہ مخصوص خدمات فراہم کرنے کا پابند ہوتا ہے (مطلوب الاسلامی ... ص ۱۵۵)۔

سوشل انشورنس کا دائرہ

ایک شہر کے سوشل انشورنس کا دائرہ دوسرے شہر کے سوشل انشورنس کے دائرہ سے مختلف ہوتا ہے لیکن بعض قسمیں سوشل انشورنس کی ریڑھ کی ہڈی بھی جاتی ہیں خواہ شہر کوئی بھی ہو۔ یہ قسمیں درج ذیل ہیں:

(۱) بوڑھاپے کا بیمہ　　(۲) اتفاقی موت کا بیمہ

(۳) معذوری کا بیمہ　　(۴) بے روزگاری کا بیمہ

(۵) صحت کا بیمہ　　(۶) حوادث کا بیمہ (مصدر سابق ۲۱۹، والنظریۃ العامۃ للتامین ... ص ۳۰۵ ... التکافل الاجتماعی ... ص ۲، ۴۷، ۲۲۲)

میڈیکل انشورنس کی تعریف:

میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کی ایک قسم ہے۔ اسی وجہ سے سوشل انشورنس کی تعریف عام طور پر اس پر صادق آتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ بعض (ذی کتاب التامین الصحی واحکامہ علیہ التقوی العاملہ، ص ۴۰، از ڈاکٹر شوکت محمد العجوری) ماہرین نے میڈیکل انشورنس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک ایسا نظام ہے جس کا دارومدار بیمہ پالیسی ہولڈر کو ممبر شپ یا پیشگی ادا کردہ یا قسط وار ادا کی جانے والی رقوم کے عوض انشورنس سسٹم کے طے کردہ حالات میں اس کی طرف سے خدمات یا سہولیات کی فراہمی پر ہے۔ ان قسطوں کو ادا کرنے میں مزدور، مالک اور بعض ممالک میں حکومت کی بھی شرکت ہوتی ہے (حوالہ سابق)۔

بعض (حوالہ سابق) لوگوں نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ میڈیکل انشورنس سوشل انشورنس کا ایک طریقہ ہے جس کا تعلق براہ راست جسمانی بیماریوں سے ہے جیسے عارضی بیماری، عدم صحت و بڑھاپے کی مجبوری۔ اگر ایک طرف صحت بیمہ مریض کو طبی ادویہ وغیرہ فراہم کرتا ہے تو دوسری طرف مریض کی کوئی آمدنی نہ ہونے کی صورت میں مالی متبادل بھی فراہم کرتا ہے (حوالہ سابق)۔

دوم۔ صحت کارڈ:

صحت کارڈ ایک ایسا کارڈ ہوتا ہے جس کو انشورنس ادارہ بیمہ پالیسی ہولڈر کو عطا کرتا ہے۔ اس کارڈ کی بدولت بیمہ پالیسی ہولڈر میڈیکل انشورنس کی خدمات و سہولیات سے مستفید ہونے کا مستحق قرار پاتا ہے۔

سوم۔ میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کے مذکورہ بالا مفہوم کی رو سے اس کے جواز کے سلسلے میں معاصر

فقہاء کے مابین مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ اسی طرح اس سوشل سیکورٹی کے جواز کے سلسلے میں بھی مجھے کسی اختلاف کا علم نہیں جس پر میڈیکل انشورنس کا دارومدار ہے۔ بعض اسلامی اکیڈمیوں نے اس نظام کے جواز سے متعلق فیصلے کئے ہیں اور اس کو عام کرنے کی دعوت دی ہے۔ ان میں سے بعض فیصلے درج ذیل ہیں:

۱- ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' کی دوسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ محرم ۱۳۸۵ھ مطابق مئی ۱۹۶۵ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: پنشن کا سرکاری نظام اور اس کے مشابہ سوشل سیکورٹی کا نظام جو کہ بعض ملکوں میں رائج ہے، اسی طرح سوشل انشورنس کا نظام، یہ سب جائز اعمال ہیں۔

۲- ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' کی تیسری کانفرنس منعقدہ قاہرہ مورخہ ۱۷ر رجب ۱۳۸۶ھ مطابق ۲۷ر اکتوبر ۱۹۶۶ء کے فیصلہ میں کہا گیا ہے: جہاں تک تعاونی اور سوشل انشورنس اور ان دونوں کے ذیل میں آنے والے معذوری، بے روزگاری، بوڑھاپے اور ناگہانی حادثات وغیرہ سے تحفظ کے لئے کرائے جانے والے میڈیکل انشورنس وغیرہ کا تعلق ہے تو دوسری کانفرنس اس کے جواز کا فیصلہ کر چکی ہے۔

۳- اسلامی قانون سازی سیمینار منعقدہ لیبیا مورخہ ربیع الاول ۱۳۹۲ھ مطابق مئی ۱۹۷۲ء کی سفارشات میں مذکور ہے:

سوشل سیکورٹی کو عام کرنا ضروری ہے تاکہ ہر خاندان کو ایسا اطمینان بخش آمدنی کا ذریعہ مل جائے جو اس کی کفالت کرنے والے کی وفات، معذوری یا دیگر کسی بھی انقطاع رزق کا باعث بننے والے سبب کے لاحق ہونے کے وقت اس کی کفالت کر سکے۔ میڈیکل انشورنس کے جواز کی بنیاد رعایا کی مصلحت ہے جس کی ذمہ داری حاکم وقت پر ہے اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کے نظام اور سوشل انشورنس کی تمام قسموں میں رعایا کی مصلحت ہے۔ خصوصاً غیر ترقی یافتہ ممالک کے لئے یہ نظام زیادہ ہی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ یہ ممالک مفت میں ہیلتھ سروس کی فراہمی پر قادر نہیں ہیں۔

۲- مختلف کمپنیوں اور اسپتالوں کے مابین ایک متعین مدت کے لئے دوا اور آپریشن کے اہتمام کے ساتھ شہریوں کے علاج معالجہ سے متعلق طے پانے والے معاہدہ کا شرعی حکم:

یہ معاہدہ بنیادی طور پر عقد اجارہ میں داخل ہے، لہٰذا اس کے اوپر اجارہ کا حکم ثابت ہوگا، اس معاہدہ میں اجارہ کی تمام شرطوں کا مکمل طور سے پایا جانا ضروری ہے، اجارہ کی بعض شرطیں تو اس کے الفاظ سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض شرطیں عقد کرنے والوں سے متعلق ہوتی ہیں اور ان میں سے بعض اجرت سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض کا تعلق محل سے ہوتا ہے۔

ہم یہ مان لیں کہ صیغہ اور عقد کرنے والوں سے متعلق شرطیں اس معاہدہ میں موجود ہیں، اسی طرح اجرت سے متعلق شرطیں بھی اس میں موجود ہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں مقررہ رقم کی بات کہی گئی ہے۔ اب محل کے بارے میں غور کرنا باقی ہے۔

اس معاہدہ میں محل تین چیزوں سے مرکب ہے:

اول- بذات خود مقصود (ایک متعین مدت کے لئے کسی ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ) یہ صورت اشخاص کے اجارہ میں داخل ہے اور اس میں اجیر مشترک ہوتا ہے، یعنی اسپتال، ڈاکٹرز اور اسپتال کا عملہ جو ادارہ کے ملازمین کے علاج کا کام انجام دیتے ہیں۔ یہ سب اجیر مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا اس معاہدہ پر اجیر مشترک کے اجارہ کا حکم ثابت ہوگا۔

دوم- مریض کے اسپتال میں قیام کی صورت میں اسپتال کے بیڈ اور کمرے، یہ چیزیں اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہیں۔ لہٰذا ان کے اوپر اعیان کے منافع کو اجارہ پر دینے کا حکم ثابت ہوگا۔

سوم- دوا اور آپریشن وغیرہ:

جہاں تک آپریشن کی بات ہے تو وہ پہلی شق میں داخل ہے اور جہاں تک دوا اور اس

جیسی چیز جیسے کھانے وغیرہ کا تعلق ہے تو یہ چیزیں اجارہ کا محل نہیں بن سکتیں، اس لئے کہ یہ اعیان کے قبیل سے ہیں اور اجارہ اعیان میں نہیں بلکہ اعیان کے منافع میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک متعین رقم کے عوض دوا وغیرہ کا التزام بیع شمار کیا جائے گا اور اس کے اوپر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔

پہلی شق (ایک متعین مدت کے لئے ادارہ کے ملازمین کا علاج ومعالجہ):

اس کا حکم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ادارہ کے ملازمین کا مفہوم متعین ہو جائے، اسی طرح یہ بھی متعین ہو جائے کہ مدت سے کیا مقصود ہے؟ جہاں تک مقررہ مدت کی بات ہے تو مجھے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادارہ اسپتال کے ساتھ اس بات پر اتفاق کرے کہ اسپتال اس کے ملازمین کا علاج کرے گا اور بدلے میں ادارہ ہر مہینہ یا ہر سال ایک مقررہ رقم ادا کرے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسپتال اس مقررہ رقم کے بدلے مثلاً دو مہینہ تک علاج کرے گا اور پھر چھوڑ دے گا جیسا کہ عبارت سے یہی مفہوم ذہن میں آتا ہے۔ اگر مدت مقرر ہو اور اجرت بھی مقرر ہو تو مجھے اس اتفاق میں کوئی شرعی مانع نظر نہیں آتا۔

ادارے کے ملازمین سے مقصود کبھی تو تعداد کی تحدید کئے بغیر ادارہ کے تمام ملازمین ہوتے ہیں اور کبھی وہ ملازمین مراد ہوتے ہیں جن کی تعداد متعین ہو اور ان دونوں حالتوں میں یہ اتفاق غرر (دھوکہ) پر مشتمل ہے جو محل کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں مقدار نہ معلوم ہونے کی وجہ سے یہ غرر پیدا ہوتا ہے اور دونوں حالتوں میں علاج کے ضرورت مند افراد کی تعداد اور علاج کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

دوسری شق (اسپتال کے بیڈ اور کمرے) کا حکم:

میری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں معاہدہ اعیان کے منافع کے اجارہ کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا اس اتفاق میں اس کی تمام شرطوں کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے اور اس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت منفعت معلوم ہو نیز جب منفعت تو سیع کی حامل ہو تو اجارہ کی مدت کو بھی بیان کر دینا چاہئے۔

اور اس حالت میں منفعت بیڈ اور کمروں کا استعمال ہے اور یہ منفعت توسیع کی حامل ہے۔ لہٰذا اس کے اندر مدت کی تحدید ضروری ہے جبکہ اس اتفاق میں مدت کی تحدید نہیں ہے۔ مریض اسپتال میں کبھی ایک دن، کبھی ایک ہفتہ اور کبھی ایک مہینہ بھی ٹھہرتا ہے، اس لئے اس میں غرر ہے، جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

تیسری شق (دواوغیرہ) کا حکم:

اس صورت میں اتفاق بیع ہے، لہٰذا اس پر بیع کا حکم لگایا جائے گا۔ بیع کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کو فروخت کیا جائے وہ معلوم ہو، یہاں بیع دوا ہے اور دوا کی نوعیت اور مقدار دونوں مجہول ہیں۔ لہٰذا اس اتفاق میں دو طرف سے غرر پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ اتفاق ہر پہلو سے غرر پر مشتمل ہے۔ اس اتفاق میں عقد بیع کا غرر ہے، جس کے بارے میں خصوصی ممانعت وارد ہوئی ہے، اسی طرح اس میں عقد اجارہ کا غرر ہے، جس کو فقہاء نے بالاتفاق بیع کے ساتھ ملحق کیا ہے، اسی طرح اس میں معقود علیہ میں غرر ہے۔ اس اتفاق کی ضرورت وحاجت بھی نہیں، کیونکہ اس غرر پر مشتمل طریقے کے علاوہ علاج کے دوسرے جائز ذرائع موجود ہیں۔

اسی لئے اتفاق کی یہ صورت میرے نزدیک حرام ہے۔

۳۔ کسی فرد اور اسپتال کے درمیان طے شدہ معاہدہ کا شرعی حکم:

اس صورت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اسپتال سے اس بات پر معاہدہ کرتا ہے کہ وہ اسپتال کو ایک مقررہ رقم ادا کرے گا، اس کے بدلے میں اسپتال سرجری اور دوا وغیرہ کے ساتھ اس شخص کے علاج کا معاہدہ کرتا ہے، اس صورت کا حکم سابقہ صورت کی طرح ممانعت کا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں بھی غرر پایا جاتا ہے۔ یہ غرر دوا کی مقدار اور اس کی نوعیت کے مجہول ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مزید برآں علاج کے حصول کے مجہول ہونے سے بھی غرر پایا

جاتا ہے، اس لئے کہ کبھی وہ شخص مقررہ رقم ادا تو کر دیتا ہے لیکن متعین وقت میں اس کو علاج کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، کبھی اس کی موت اپنے گھر میں ہوتی ہے اور کبھی کسی حادثہ کے پیش آنے کی وجہ سے راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو جاتا ہے اور اسپتال کو اس کا علاج کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا، تو کس بنیاد پر وہ رقم اسپتال کے لئے حلال ہو جائے گی جو اس نے اس شخص سے لی ہے۔ اس صورت میں بغیر کسی مجبوری کے غرر کا ارتکاب ہو رہا ہے، اس لئے کہ یہ شخص مرض لاحق ہونے پر اسپتال جا کر جائز طریقہ سے اس سے معاہدہ کر سکتا ہے۔

۴- علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور علاج کی ذمہ داری قبول کرنے والے ادارہ کے باہمی تعلق میں کسی تجارتی یا امدادی انشورنس کمپنی کے واسطہ کا شرعی حکم:

علاج سے فائدہ اٹھانے والوں اور اسپتال کے درمیان کسی تجارتی بیمہ کمپنی کا آنا کسی بھی صورت میں درست نہیں ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے اجلاس منعقدہ شعبان ۱۳۹۸ھ میں تجارتی بیمہ اور اس کی تمام انواع و اقسام کی حرمت کے بارے میں فیصلہ کیا جا چکا ہے، اسی طرح جدہ فقہ اکیڈمی کے اجلاس دوم منعقدہ ربیع الثانی ۱۴۰۶ھ مطابق دسمبر ۱۹۸۵ء کے فیصلہ میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ تجارتی بیمہ کمپنیوں کے عقد میں تجارتی کمپنیوں کی مجوزہ قسطوں کی وجہ سے بہت زیادہ غرر پایا جاتا ہے، یہ غرر عقد کے لئے مفسد ہے۔ لہٰذا یہ شرعاً حرام ہے۔ میرے خیال میں اس کے بعد تجارتی بیمہ کمپنیوں کے بارے میں بحث کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ جہاں تک علاج کرانے والوں اور اسپتال کے مابین تعلقات کے قیام کے لئے تعاونی بیمہ کمپنی کے بیچ میں آنے کی بات ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ تمام معاصر فقہاء کے نزدیک تعاونی بیمہ کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کرنا جائز ہے۔ سوال یہاں اس طریقہ کے بارے میں باقی رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ تجارتی بیمہ کمپنی بیچ میں آتی ہے۔ اگر ادارہ اور اسپتال کے درمیان یا فرد...

الدردیر نے الشرح الصغیر میں بیان کیا ہے کہ یہ شرط اجارہ کے حکم میں ہوگی اگر لفظ ”جعالہ“ کے ذریعہ نہ لگائی گئی ہو، صاوی نے ان سے اس بات میں اتفاق کیا ہے کہ اگر عقد میں جعالہ کی صراحت نہ ہو تو یہ شرط اجارہ کے حکم میں ہوگی ورنہ جعالہ قرار پائے گی جو لازم نہیں ہوگی۔ حنفیہ کے نزدیک صیغۂ جعالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شرط لگانا جائز نہیں ہے، اسی طرح ان کے نزدیک یہ صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے بھی جائز نہیں ہے، جعالہ کے سلسلے میں ان کے اقوال سے مجھے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس موضوع کے سلسلے میں مجھے ان کی طرف سے صراحت کا علم نہیں ہے۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے عدم جواز کے قائلین میں سے ”ظاہریہ“ بھی ہیں۔ علامہ ابن حزم کا کہنا ہے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا بالکل ہی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کو شفا دینا یا نہ دینا اللہ کے ہاتھ میں ہے یہ کسی آدمی کے ہاتھ میں نہیں ہے اور شفایابی پر قادر صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے (المحلی ۸/ ۲۰۲)۔

عدم جواز کی صراحت زیدیہ نے بھی کی ہے۔ ان لوگوں نے ممانعت کی علت یہ بتائی ہے کہ شفا دینا ڈاکٹر کے ہاتھ میں نہیں ہے (البحر الزخار ۳/ ۲۰۲)۔ جو حضرات ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے دوا کی ذمہ داری مریض پر عائد کی ہے، اگر یہ ذمہ داری ڈاکٹر پر عائد کی جائے تو عقد درست نہ ہوگا۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں میری رائے:

میرے نزدیک یہ شرط چاہے صیغۂ اجارہ سے ہو یا لفظ ”جعالہ“ سے جائز نہیں ہے، اس کے وجوہ یہ ہیں:

(۱) ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا صیغۂ اجارہ کے ذریعہ سے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اندر کل عقد میں غرر پایا جاتا ہے، نیز عقد سے جڑی ہوئی شرط کے اندر بھی غرر ہے، اس لئے کہ جس چیز پر عقد ہو رہا ہے وہ شفایاب ہونے تک علاج کرنا ہے، اس کے اندر غرر مدت علاج کا علم نہ ہونے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ مریض کبھی تو ایک دن کے علاج کے بعد بھی

ایک ہفتہ کے علاج کے بعد اور کبھی ایک مہینہ کے علاج کے بعد شفایاب ہوتا ہے۔ لہذا معاوضہ کا دارومدار شفایابی پر ہے۔

اس عقد اجارہ میں شرط کی وجہ سے پیدا ہونے والا ایک دوسرا غرر بھی ہے۔ مریض ڈاکٹر کو اپنے علاج پر معاوضہ ادا کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک مقررہ رقم کے بدلے وہ اپنی بیماری سے شفایاب ہو جائے، یہ شرط فاسد ہے جو عقد کے لئے مانع ہے۔ اس شرط کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہے۔ اس لئے کہ شفایابی کبھی ملتی ہے اور کبھی نہیں ملتی۔

کاسانی کا کہنا ہے کہ صحت بیع کی شرطوں میں سے ایک بیع کا فاسد شرطوں سے پاک ہونا بھی ہے، پھر وہ کہتے ہیں کہ فاسد شرطوں کی بہت ساری قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس کے وجود ہی میں غرر ہو بایں طور کہ جس چیز کی شرط لگائی گئی ہو اس کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو اور حال میں اس کی واقفیت ممکن نہ ہو (البدائع ۵/۱۶۸)۔

اسی وجہ سے میری رائے معاوضہ کے استحقاق کے لئے ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کے سلسلے میں عدم جواز کی ہے۔

(۲) لفظ جعالہ کے ذریعہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جعالہ جیسا کہ ابن رشد نے اس کی تعریف کی ہے: ”ایسی منفعت پر اجارہ ہے، جس کے حصول کا گمان ہو“۔

جعالہ فقہاء کے نزدیک جائز ہے، جعالہ کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ از روئے قیاس جعالہ میں غرر ہے، اس لئے کہ اس کے اندر عمل مجہول ہوتا ہے نیز مدت بھی، اس لئے کہ عامل کام سے فراغت کے بعد ہی مزدوری کا مستحق ہے اور یہاں وقت مجہول ہوتا ہے، البتہ حاجت کے وقت جعالہ جائز ہے۔

وہ حاجت جو باہمی لین دین کے معاملہ میں غرر کو غیر موثر بنا دیتی ہے متعین ہے اور اس کے تعین سے مراد یہ ہے کہ مقصد کے حصول کے لئے اس ایک راستہ کے سوا جس میں غرر پایا جا رہا

ہے بقیہ تمام جائز راستے بند ہو چکے ہوں اور یہ صورت شفایابی سے مشروط معالجہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ مریض کے لئے ممکن ہے کہ وہ طب کے شعبے میں شرعی شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ڈاکٹر کے ساتھ اجارہ کا معاہدہ کرے، عرف عام میں یہی طریقہ رائج ہے لہذا شفایابی پر معالجہ کی ضرورت ہی نہیں، نیز شفایابی جیسا کہ ماہرین کا کہنا ہے اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ کے علاوہ اس پر کوئی قادر نہیں (البحر الزخار ص ۹۰۳، المجلہ ص ۲۲)۔

اسی لئے میری رائے یہ ہے کہ جس معالجہ کا دارومدار شفایابی پر ہو وہ جائز نہیں ہے اگرچہ دوا مریض ہی کی جانب سے کیوں نہ ہو۔

اگر دوا کی ذمہ داری ڈاکٹر پر ہو تو پھر ممانعت اور زیادہ شدید ہو جائے گی، اس لئے کہ ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس صورت میں دوا مریض کی طرف سے ہوگی۔

ڈاکٹر سے شفایابی کی شرط لگانے کو جائز قرار دینے والوں نے جھاڑ پھونک کے جواز سے متعلق حدیث سے بھی استدلال کیا ہے، یہ حدیث صحیح ہے لیکن اس حدیث سے ان کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ جھاڑ پھونک پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس میں شفایابی کی شرط کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

مصادر و مآخذ

کتب فقہ:

فقہ حنفی کی کتابیں

۱- بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع- علاء الدین ابوبکر مسعود کاسانی متوفی 587ھ- مطبعہ جمالیہ مصر 1910-

۲- رد المحتار علی الدر المختار- محمد امین بن عمر عابدین الشہیر بابن عابدین متوفی 1252ھ- طبع بولاق-

فقہ مالکی

۳- المدونۃ الکبریٰ- روایۃ سحنون بن سعید التنوخی عن الامام عبد الرحمن بن القاسم بن قیس المالکی متوفی 179ھ- مطبعہ السعادۃ 1323ھ-

۴۔المنتقی شرح موطا امام مالک۔ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی الاندلسی متوفی 494ھ۔ مطبوعہ السعادہ۔

۵۔عقد الجواہر الثمینہ۔جلال الدین عبداللہ بن نجم بن شاش متوفی 616ھ۔مطبوعہ دار الغرب الاسلامی۔

۶۔الذخیرہ۔شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی متوفی 684ھ۔مطبوعہ دار الغرب الاسلامی۔

۷۔الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی۔احمد بن محمد بن احمد العدوی الشہیر بالدردیر متوفی 1201ھ۔مطبوعہ الازہریہ۔

۸۔الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی الدردیر۔مطبوعہ دار المعارف۔

۹۔البہجہ فی شرح التحفہ۔ابوالحسن علی بن عبدالسلام التسولی۔مطبوعہ العلمیہ۔

۱۰۔بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد۔ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد القرطبی متوفی 595ھ۔مطبوعہ مصطفی البابی الحلبی۔

فقہ شافعی

۱۱۔التکملۃ الثانیہ۔المجموع شرح المہذب۔مطبوعہ دار الفکر۔

۱۲۔نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج۔شمس الدین محمد بن ابی العباس بن حمزۃ بن شہاب الدین الرملی متوفی 1004ھ۔مطبوعہ مصطفی البابی الحلبی۔

فقہ حنبلی

۱۳۔المغنی۔ابومحمد عبداللہ بن احمد محمد بن قدامۃ المقدسی متوفی 620ھ۔مطبوعہ عالم الکتب بیروت۔

۱۴۔حاشیہ علی المقنع۔مطبوعہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

دیگر فقہی مسالک

۱۵۔البحر الزخار الجامع لمذاہب علماء الامصار۔احمد بن یحیی بن المرتضی بن مفضل بن منصور الحسنی متوفی 840ھ۔مطبوعہ القاہرۃ۔

۱۶۔المحلی۔ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری متوفی 456ھ۔مطبوعہ الامام

میڈیکل انشورنس، تعارف اور مقاصد

ڈاکٹر محمد ہیثم الخیاط☆

یہ مقالہ میڈیکل انشورنس سے متعلق ہے۔اس موضوع کی تمہید میں ہم سب سے پہلے صحت اور انشورنس کی تعریف الگ الگ بیان کریں گے اور اس کے بعد میڈیکل انشورنس کی تعریف، اس کی تاریخ، انواع واقسام، مقاصد واہداف کا تذکرہ کریں گے تاکہ اس سلسلہ میں احکام شرعیہ تک رسائی حاصل ہوسکے۔

صحت:

نصف صدی قبل عالمی صحت کے ادارہ نے اپنے دستور میں صحت کی تعریف ان الفاظ میں کی تھی: صحت محض مرض یا بیماری یا معذوری کا فقدان نہیں بلکہ صحت یہ ہے کہ انسان جسمانی، نفسیاتی اور سماجی ہر طرح کی بیماریوں سے محفوظ رہے۔

اس تعریف سے ہمیں نبی کریم ﷺ کی وہ حدیث یاد آتی ہے جو صحیح ابن ماجہ میں حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے: "سلو الله المعافاة فإنه لم يؤت أحد - بعد اليقين - خيراً من المعافاة" (اللہ تعالی سے عافیت مانگو، کیونکہ ایمان کے بعد عافیت سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے)۔

عالمی ادارہ صحت کی اس تعریف کو کافی سراہا گیا۔اس سے پہلے یورپ کے اطباء صحت

☆ رکن اکادمی برائے عربی زبان دمشق، بغداد، عمان، قاہرہ و علی گڑھ۔

کی تعریف محض مرض کی عدم موجودگی سے کیا کرتے تھے ٹھیک ویسے ہی جیسے کچھ لوگ حیات کی تعریف عدم موت سے کرتے ہیں۔

ہماری اسلامی اور عربی ثقافت کے علمبردار اطباء نے اس میدان میں سیکڑوں سال قبل کارہائے نمایاں انجام دیے جبکہ اس صدی کے نصف اول تک دانشوران یورپ کو اس کا کوئی علم نہیں تھا۔

صحت بقول علی بن عباس ایک جسمانی کیفیت ہے جس کی بدولت انسانی افعال طبعی رفتار میں پایۂ تکمیل کو پہنچتے ہیں۔

یا صحت جیسا کہ سات سو سال قبل ابن النفیس نے کہا تھا: وہ جسمانی کیفیت ہے، جس کی وجہ سے انسانی افعال صحیح طریقہ پر انجام پاتے ہیں اور مرض اس کے برعکس جسمانی کیفیت کا نام ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے تمام اطباء کے نزدیک صحت بنیادی شئی اور اصل سرچشمہ ہے اور مرض صحت کے برعکس کیفیت سے عبارت ہے۔

علی بن عباس نے بہت ہی فصیح و بلیغ اور مختصر عبارت میں صحت کی تعریف ''اعتدال بدن'' سے کی ہے۔

انسان کا کوئی بھی کام نقصان کے احتمال سے خالی نہیں ہوتا، اگر کوئی پیدل چلتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کا پیر پھسل جائے اور وہ گر پڑے، اس کا ہاتھ ٹوٹ جائے اور اس کی صحت برباد ہو جائے، ممکن ہے کہ بس میں سوار آدمی کو کوئی حادثہ لاحق ہو جائے اور اس کو اسپتال جانا پڑے، اس میں بھی صحت کا نقصان ہے، گھر میں سوئے ہوئے کسی آدمی پر یا اس کے گھر پر کوئی آفت آسکتی ہے اور اس سے اس کا گھر برباد ہو سکتا ہے اگر کوئی تاجر ہے تو ممکن ہے کہ اس کا سامان ڈھونے والی کشتی ڈوب جائے اور اس کا سامان تجارت برباد ہو جائے لیکن ان تمام صورتوں میں نقصان کے اندیشہ کو ہم یقین کا درجہ نہیں دے سکتے محض یہ شک ہی ہوتا ہے جس

کے بارے میں انسان سوچتا ہے جیسے کوئی شک کے ساتھ موت کے بارے میں سوچتا رہتا ہے۔

ایک مسلمان کی نظر میں اس طرح کے نقصانات کا خیر یا شر سے کوئی تعلق نہیں اور نہ درستگی اور خطا سے اس کا کوئی ربط ہے، نا ہی اس میں اللہ کی رضامندی یا ناراضگی شامل ہے، اس لئے کہ اللہ فرماتا ہے: وعسیٰ أن تکرھوا شیئا و ھو خیر لکم و عسیٰ أن تحبوا شیئا و ھو شر لکم (سورۃ بقرۃ:۲۱۶) (ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لئے اچھی ہو، اسی طرح ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو اور وہ تمہارے لئے بری ہو)۔

ایسے امور میں تجارت افضل اعمال میں سے ہے جن میں خطرات کے پیش آنے کا احتمال ہوتا ہے۔

کوئی عقلمند آدمی اس بات میں اختلاف نہیں کرے گا کہ مال و دولت، جسم و جان اور پھلوں کو ممکنہ خسارہ سے بچانے کے لئے انسان کو ضروری اقدام کرنا چاہئے یا یہ کہ اگر کوئی حادثہ پیش آ جائے تو اس کے اثر کو زائل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے، یہ خلیفہ راشد عمر بن خطابؓ کے کلام سے ثابت ہے، آپؓ نے فرمایا کہ یہ اللہ کے ایک فیصلہ سے دوسرے فیصلہ کی طرف بھاگنا ہے۔ خطیب نے اپنی تاریخ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "جو برائی سے بچتا ہے اس کو بچایا جاتا ہے"، اور نہیں آپ ﷺ نے سکھایا، میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں کہ ہم ان خطرات سے کیسے بچیں۔ اسی طرح بخاری و مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "جو کوئی ہماری کسی مسجد یا بازار سے گذرے اور اس کے ساتھ تیر ہو تو اس کو پکڑ کر چلے یا فرمایا کہ تھام کر چلے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کسی مسلمان کو چوٹ پہنچا دے"۔

اللہ کے رسول نے اس امت کی بھلائی کو تفصیل سے بیان کیا ہے، چنانچہ بھلائی پر تعاون کے سلسلے میں اللہ کے رسول نے متعدد احادیث میں اس کی اہمیت اور ضرورت کو بیان فرمایا ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے: " المؤمن للمؤمن کالبنیان

یشد بعضہ بعضاً"۔

ایک مومن دوسرے مومن کے لئے عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصہ کو تقویت پہنچاتا ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں کہ کوئی عمارت اس وقت تک مکمل اور نفع بخش نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کا بعض حصہ بعض سے مربوط نہ ہو اور ایک دوسرے کو مضبوطی نہ عطا کرتا ہو۔

مصالح اور منافع کے حصول کا یہ ایک ایجابی پہلو ہے جو کہ تعاون علی البر کا ایک مظہر ہے، تعاون علی البر کا ایک دوسرا مظہر اور پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ مومنین سے مفاسد کو دور کیا جائے، برائیوں سے ان کو بچایا جائے، ان کے مصائب و پریشانیوں کو ختم کیا جائے، بخاری و مسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، نہ تو وہ اپنے بھائی پر ظلم کرتا ہے اور نہ اس کو رسوا کرتا ہے اور جس شخص نے اپنے بھائی کے اوپر کسی خطرہ کو پیش آتے ہوئے دیکھا اور اس کو بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا یا اس کو کوئی خطرہ لاحق ہو گیا اور اس نے اس مصیبت زدہ شخص کو خطرہ سے بچانے کے لئے کوئی کام نہ کیا تو سمجھو کہ اس نے اپنے بھائی کو بے یار و مددگار چھوڑ کر رسوا کیا۔

عز بن عبد السلام نے بعض مکلفین پر بعض کے حقوق اور ان حقوق کے قاعدہ و ضابطہ کے سلسلے میں کافی اچھی بحث کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ "اس طرح کے حقوق کی اساس ہر طرح کی مصلحت کا حصول ہے چاہے وہ واجبی ہو یا استحبابی اور ہر طرح کی برائی کا ازالہ ہے چاہے وہ حرام ہو یا مکروہ، ان میں سے کچھ حقوق فرض عین کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ فرض کفایہ کی، کچھ سنت عین اور کچھ سنت کفایہ کی۔ ان تمام چیزوں کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "و تعاونوا علی البر التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدوان" (سورۃ مائدہ ۲) ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ دور حاضر میں بیمہ یا تحفظ کے متعدد طریقے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اوپر آنے والی مصیبت یا خسارہ سے محفوظ ہو جائے، مثلاً یہ کہ تجارت میں

گھاٹا اس کو مفلس نہ بنادے، خاندان کے افراد اس بات سے مامون ہوجائیں کہ ان کے سرپرست کی موت کی وجہ سے وہ اتنا نادار نہیں ہوجائیں گے کہ انہیں لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا پڑے گا۔ اسی طرح ایک انسان کو اس بات کا اطمینان ہوجائے کہ وہ تھوڑی سی مشقت اٹھا کر اپنی بیماری کا علاج کروا سکے گا۔

پچھلی صدی میں لوگوں کے سامنے متعدد طریقے ابھر کر سامنے آئے، تاکہ ان کے ذریعہ اس طرح کے تحفظ (بیمہ) کا وجود ممکن ہوسکے۔ ان میں سے بعض بہت ہی اہم ہیں جن کا ذکر ذیل میں کیا جارہا ہے:

۱۔ چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیاں: ان کی ایک واضح شکل یہ ہے کہ لوگوں کی ایک چھوٹی سی جماعت ممکنہ خطرات کی تلافی میں تعاون کرنے پر اتفاق کرتی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر آدمی ہر مہینہ اپنے مال میں سے طے شدہ رقم جمع کرتا ہے جو اسے خسارہ یا خطرہ لاحق نہ ہونے کی صورت میں واپس نہیں ملتی۔ اگر ان میں سے کسی کو خطرہ لاحق ہوجاتا ہے تو وہ اپنے خسارہ کی تلافی کے لئے اس مجموعی مال سے روپیہ لینے کا مستحق قرار پاتا ہے، ان چھوٹی تعاونی بیمہ کمپنیوں میں تعاون علی البر اچھی طرح سے نمایاں ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کمپنیوں کی سرگرمیوں میں اعلیٰ پیمانہ پر غرر یا جہالت موجود ہے، لیکن یہ جہالت تنازع کا سبب نہیں ہے، ایسا غرر ہے جو ان شاء اللہ قابل معافی ہوگا، لیکن بیمہ کی اس قسم کا فائدہ بہت ہی محدود ہے، اس لئے کہ مجموعی مال جس کو آپس میں تعاون کرنے والے دیتے ہیں، کبھی کبھی ایک ہی آدمی کے خسارہ کی تلافی میں ختم ہوجاتا ہے اور باقی لوگوں کے پاس مستقبل میں پیش آنے والے ممکنہ خطرات سے نمٹنے کے لئے کوئی محفوظ سرمایہ نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ بڑی تعاونی بیمہ کمپنیاں: یہ کمپنیاں مذکورہ بالا کمپنیوں کے مشابہ ہوتی ہیں، فرق اتنا ہے کہ ان میں آپس میں مدد کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، اس کے دو فائدے ہیں (۱) جو

انجام نہیں دے سکتی ہیں، ان تمام کاموں کو کرنے کے لئے کمپنیوں میں تنخواہ دے کر کچھ ملازمین کو رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ ملازمین زکاۃ وصول کرنے والے عاملین کی طرح ہیں جو بڑی بیمہ کمپنی کے خزانہ سے اپنی تنخواہ ومشاہرہ وغیرہ کا مطالبہ کرتے ہیں، اسی طرح اسی خزانہ سے تمام مشترک اخراجات نکالے جاتے ہیں۔

۳- بیمہ کمپنیاں: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی تعاونی کمپنی کی مجموعی رقوم اتنی نہیں ہوتیں کہ وہ کمپنی کے ممکنہ خطرہ یا خسارہ کی تلافی کر سکیں تو یہاں ایک دوسری پارٹی (یہ دوسری پارٹی ایک حکومت یا ایک فرد یا ایک جماعت بھی ہو سکتی ہے) اس تعاونی کمپنی میں ایک مقررہ رقم دے کر شریک ہو جاتی ہے، بسا اوقات اس پارٹی کی دی ہوئی رقم پہلے جمع کرنے والے لوگوں کی مجموعی رقم سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ دوسری پارٹی کمپنی کے گھاٹے میں شامل ہوتی ہے، اسی طرح ملازمین اور کمپنی کے تمام دیگر اخراجات نیز خسارہ لاحق ہونے کی صورت میں معاوضہ کی ادائیگی کے بعد اگر کمپنی کو نفع ہوتا ہے تو وہ اس میں شریک ہوتی ہے، اسی وجہ سے یہ دوسری پارٹی پہلی پارٹی کے ساتھ مل کر ایک ایسی کمپنی تشکیل دیتی ہے جو دیگر کمپنیوں سے الگ نہیں ہے، لہٰذا اس کمپنی میں غرر یا جہالت کا پہلو کمزور یا معدوم ہو جاتا ہے بڑی تعداد کے قانون کی بدولت جس کا ہم نے ابھی ابھی بڑی تعاونی بیمہ کمپنیوں کے بحث میں ذکر کیا ہے، یہ ایسی کمپنی بن جاتی ہے جس میں قمار بازی یا سٹہ بازی کا شبہ ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں کسی بے بنیاد خطرہ یا خسارہ کو فرض نہیں کیا جاتا ہے جیسے کہ قمار بازی یا سٹہ بازی میں ہوتا ہے۔

۴- سوشل اور پنشن بیمہ کمپنیاں: اس طرح کی کمپنیوں کا مقصد ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے لوگوں کو مستقبل کے کسی ممکنہ خطرہ کے احتمال سے جو یقینی بھی ہو سکتا ہے، تحفظ فراہم کرنا ہوتا ہے جیسے عمر کی ایک متعین منزل میں پہنچنے پر تنخواہیں بند ہو سکتی ہیں یا کام کاج وغیرہ چھوڑ دینے کی صورت میں پریشانی لاحق ہو سکتی ہے، اس طرح کی بیمہ کمپنیوں میں قسطوں کا کچھ حصہ ملازمین یا کارکنان یا ان جیسے جو لوگ ہیں وہ جمع کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف کچھ قسطیں حکومت یا کام

کرانے والے یا جو ان کے حکم میں ہیں وہ ادا کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک پارٹی تو یہاں ملازمین اور کارکنان کی ہوتی ہے اور دوسری پارٹی حکومت یا کام کرانے والوں کی ہوتی ہے جو اس طرح کی بیمہ کمپنیوں کی مجموعی مالیات میں اپنی مقررہ رقم جمع کرتی ہے، پھر اس مجموعی مال یا رقم سے کمپنی میں کام کرنے والے کی تنخواہ اور کمپنی کے دیگر اخراجات نکالے جاتے ہیں اور چونکہ حکومت ان کمپنیوں سے براہ راست نفع حاصل نہیں کرتی ہے اس لئے تمام حکومتیں یہاں تک کہ جو ترقی یافتہ بھی ہیں عام طور پر اس مجموعی رقم میں سے کچھ رقم قرض لیتی ہیں جو بسا اوقات ان کے عام بجٹوں کو تقویت پہنچانے کے لئے کافی مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بالواسطہ طور پر نفع ہے جس کو حکومت کمپنی میں شریک ہونے کے بدلے لیتی ہے اور اس وجہ سے یہ کمپنیاں بیمہ کمپنیوں کے بہت زیادہ قریب نظر آتی ہیں۔

میڈیکل انشورنس (صحت کا بیمہ):

آج صحت وتندرستی کا اعتبار انسانی حقوق میں ہوتا ہے، لیکن صرف صحت وتندرستی کی اہمیت ومقام کا اعتراف کافی نہیں بلکہ اس کو عملی طور پر نافذ بھی کرنا ہوگا اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہر ہر شہر میں ایسا نظام بنایا جائے جس کے تحت ہر شہری کو بلا کسی امتیاز وتفریق کے تحفظ صحت کا حق ملے۔

عہد اسلامی میں نادار لوگوں کے علاج کی ذمہ داری بیت المال کی ہوتی تھی یعنی زکاۃ وغیرہ سے یہ ضرورت پوری ہوتی تھی، جیسا کہ حدیث میں بھی آتا ہے کہ اسلامی حکومت بیت المال سے حفاظت صحت پر بھی خرچ کرتی تھی جو کہ علاج سے اہم ہے، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آتا ہے کہ حکومت تمام بچوں کی رضاعت اور بہترین غذا کے اخراجات بیت المال سے پورا کرتی تھی، ان میں اٹھائے ہوئے بچے بھی شامل ہیں۔

صحی خدمات کے ضمن میں یہ تین مبادی بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

۱-وسائل حفظان صحت کی فراہمی میں عدل ومساوات کی ضمانت کا لازمی طور پر لحاظ رکھنا۔

۲-صحی خدمات کی عمدگی کی ضمانت۔

۳-حفظان صحت کے اداروں سے زیادہ حفاظتی اقدامات کا اہتمام۔

ان اصولوں کی روشنی میں ہیلتھ سروس میں سرمایہ کاری کی مندرجہ ذیل شکلیں ہو سکتی ہیں:

۱-مریض ہیلتھ سروس کا خرچ براہ راست خود ادا کرے یا یہ کہ حکومت خود اس صرفہ کی ذمہ داری لے اور سرکاری خزانہ سے اس مقصد کے لئے لازمی سرمایہ پیش کرے (اس لئے کہ سرکار براہ راست یا بالواسطہ طور سے مختلف قسم کے ٹیکس کے ذریعہ اپنے سرمائے اکٹھا کرتی ہے) اس طرح سوشل انشورنس کمپنی کی بدولت ہیلتھ سروس کے اخراجات حاصل کئے جا سکتے ہیں، نیز سرمایہ کا حصول میڈیکل انشورنس کے ذریعہ بھی ہو سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ:

☆ پہلی صورت جس میں مریض اپنی جانب سے براہ راست ڈاکٹر، ڈینٹسٹ، سرجن، دواساز، ایکسرے اسپیشلسٹ یا اسپتال کو فیس ادا کرتا ہے، کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں میں جس میں مرض یا معذوری کے تمام ممکنہ خطرات کے پیش نظر لوگ اجتماعی شکل میں بیمہ کراتے ہیں اور نقصانات کی تلافی میں برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس طور پر کہ مریض کو ہمیشہ اس کی بیماری میں صرف ہونے والے اخراجات سے کم ادا کرنا پڑتا ہے، ان تمام طریقوں میں تعاون کا کوئی نہ کوئی عنصر موجود ہوتا ہے، اس لئے کہ جو لوگ براہ راست یا بالواسطہ طور پر حکومت کے ٹیکس یا سوشل انشورنس کی قسطیں یا اسپیشل میڈیکل انشورنس کی قسطیں ادا کرتے ہیں وہ معاشی اعتبار سے

برابر نہیں ہوتے، اس لئے کہ جن کو اللہ نے دولت وثروت سے نوازا ہے یا جن کو اللہ نے صحت وتندرستی عطا کی ہے یا جنہیں یہ دونوں نعمتیں دی گئی ہیں وہ تنگ دست اور غیر صحت مند لوگوں کی مدد کرتے ہیں۔

۲- ایک بڑی کمپنی یا ادارہ اپنے ملازمین کی صحت کے تحفظ کے لئے ایک مستقل حفاظتی فنڈ قائم کرے۔

جہاں تک اسپیشل میڈیکل انشورنس (جس کو بعض لوگ تجارتی بیمہ بھی کہتے ہیں) کی بات ہے تو یہ مخصوص کمپنیوں کے بیمہ کی ایک قسم ہے جو حفظان صحت کے اخراجات کے لئے مخصوص ہوتی ہے، اس میں لوگ بیماری کے لاحق ہونے کے تخمینی احتمالات کے تناسب سے روپیہ ادا کرتے ہیں جیسے نشہ آور چیزوں کا استعمال کرنے والے، عمر دراز اور اسی طرح دائمی بیماری کے شکار جنہیں مرض کے لاحق ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے، ایسے لوگوں کو ان لوگوں کے مقابلے میں زیادہ روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے جنہیں امراض لاحق ہونے کا احتمال کم ہوتا ہے جیسے نوجوان اور نشہ آور چیزوں کا استعمال نہ کرنے والے لوگ۔

بہرحال ہیلتھ سروس کی فراہمی کے بدلے بیمہ کمپنی کی مدد سے فائدہ اٹھانے والے لوگ مندرجہ ذیل طریقے سے ادائیگی کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی خدمت صحت کے بدلے ڈاکٹر، اسپتال دواساز وغیرہ کو کچھ دے اور نہ بیمہ کمپنی کو کچھ ادا کرے اور جو ادائیگی بھی اس کی طرف سے ہو وہ محض بیمہ کی قسطوں تک محدود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ہیلتھ سروس کے بدلے مریض ہیلتھ سروس انجام دینے والوں کو ایک چھوٹی سی رقم کٹوتی کرکے دے دے اور بقیہ رقم بیمہ کمپنی کو ادا کر دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مریض ہیلتھ سروس کے بدلے کل اخراجات کے فیصدی تناسب سے ہیلتھ سروس پیش کرنے والوں کو دے اور بقیہ بیمہ کمپنیوں کو دے دے، ان تمام حالات میں بیمہ کمپنی جو کچھ ادا کرتی ہے وہ متعین بھی ہوسکتا ہے اور غیر متعین بھی۔

اسی طرح بیمہ کمپنیوں کے خدمات کی فراہمی کی صورتیں درج ذیل ہیں:

۱- یہ کہ مریض اپنے تمام اخراجات خدمت گذار کو ادا کردے اور پھر بیمہ کمپنیوں سے یہ پورے کے پورے اخراجات یا فیصدی تناسب سے وصول کرلے۔

۲- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والے کو فیصدی تناسب سے کٹوتی کی ہوئی رقم کے علاوہ کچھ بھی نہ دے اور ہیلتھ سروس کرنے والے اپنی سروس کے اخراجات کی ادائیگی کے لئے بیمہ کمپنیوں کے پاس اخراجات کا بل بھیج دیں۔

۳- یہ کہ مریض ہیلتھ سروس کرنے والوں کو کچھ بھی نہ دے اور بیمہ کمپنی اپنی جانب سے ہیلتھ سروس کے آدمیوں کو تنخواہ یا معاوضہ ہیلتھ سروس سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد کے تناسب سے دے یا متعین رقم کی صورت میں ادا کرے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ کا جواب یہ ہے:

۱- ہر ایک انسان اپنی صحت کی حفاظت کرنے کا حریص ہوتا ہے اور وہ تمام وسائل وذرائع اپناتا ہے جن کی بدولت وہ بیماری سے محفوظ رہ سکے، اس کی مشروعیت میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہوگا۔

۲- اس بات میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ مریض طبی خدمات پیش کرنے والے کو وہ فیس ادا کرسکتا ہے جس فیس پر بالفعل ان دونوں کے درمیان اتفاق ہوا ہو یا حکماً (مثلاً اس طرح کہ ایک ریٹ معروف ومشہور ہو) طبی خدمت پیش کرنے والے سے مراد طبیب، نرس، ڈنٹسٹ، دواساز، اسپتال، ایکسرے کرنے والا یا ہر وہ

شخص ہے جو کسی بھی طرح کا حفظان صحت کا کام کرتا ہو۔

۳- مریض فیس کی ادائیگی کے لئے طبی خدمت پیش کرنے والے سے شفایابی کی شرط لگا سکتا ہے۔ یہ جعالہ کی ایک قسم ہے جس کو امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے متعین ہونے کی صورت میں جائز قرار دیا ہے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالی کے قول "ولمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم" (سورہ یوسف: ۷۲) سے استدلال کیا ہے۔

۴- کسی متعین طبیب یا اسپتال، اسی طرح کسی متعین علاجی ادارہ کے ساتھ ایک متعینہ مدت کے دوران مخصوص رقم کے بدلے کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے علاج کے لئے جن کی تعداد متعین ہو، معاہدہ کر سکتا ہے، ایسی صورت میں علاج کے لئے ضروری دوا تشخیص اور دیگر علاجی لوازمات کی فراہمی کا التزام اسپتال کرے گا، ان مستلزمات وضروریات کے مجہول ہونے کی وجہ سے عقد کی تنفیذ میں کوئی رکاوٹ نہیں پیدا ہوگی۔

حنفیہ نے اسی پر قیاس کرتے ہوئے عام وکالت کو جائز قرار دیا ہے ٹھیک ایسے ہی جیسے انہوں نے مستقبل میں ثابت ہونے والے حقوق کی کفالت کو جائز قرار دیا ہے، فقہاء نے ضرورت کے پیش نظر دایہ کو بشمول کھانے، پینے اور لباس کے اجرت پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ دونوں جانب غرر وجہالت کا وجود ہوتا ہے، اس لئے کہ دودھ کی مقدار نیز دوران رضاعت کھانے اور پینے کی مقدار بھی نامعلوم ہوتی ہے، اسی طرح کھانا اور لباس اور ان دونوں کی نوعیت بھی مجہول ہوتی ہے۔

۵- مذکورہ تمام عقود میں کوئی ایسی جہالت موجود نہیں جو عقد کو فسخ کردے، مزید اس طرح کے بیمہ کی ضرورت بھی ہے۔

ابن قدامہؒ نے المغنی میں جعالہ کی تائید میں کتاب اللہ اور سنت رسول کی نصوص ذکر

کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ضرورت اس کا (عقد جعالہ کا) تقاضا کرتی ہے، لہٰذا عمل کے تحقق کے نامعلوم ہونے کے باوجود جعل (مزدوری) کے مباح ہونے کا ضرورت تقاضا کرتی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے "القواعد النورانیہ" میں ذکر کیا ہے کہ ہر اس چیز میں غرر معاف ہے جس کا دارومدار حاجت وضرورت پر ہو یا جس میں غرر کم ہو، چنانچہ ان کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ مالک احمد وغیرہ ائمہؒ کے قول سے ایسے معاملات کے جواز کی صراحت ملتی ہے۔ اکثر سلف صالحین کا یہی مسلک ہے، ایسا نہ کرنے سے انسان کی معاشی زندگی غیر متوازن ہو جائے گی اور ہر وہ شخص جو غرر کو حرام سمجھنے میں غلو سے کام لیتا ہے، ایسی حالت میں وہ یا تو اپنے اس مسلک سے خروج کرتا ہے جس کی وہ تقلید کرتا ہے یا یہ کہ اس کے بارے میں کوئی حیلہ یا بہانہ کرتا ہے پھر امام ابن تیمیہؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ بیع میں غرر کی علت دشمنی اور بغض وعداوت پیدا ہونے کا گمان ہے، نیز ناحق طریقے سے اموال کو کھا جانا بھی بیع میں غرر کی علت ہے، لہٰذا اگر کوئی مصلحت اس مفسدہ کے بالمقابل آجاتی ہے تو پھر مصلحت کو مقدم کیا جائے گا۔

۶- جائز بلکہ مستحب ہے کہ لوگوں کی ایک جماعت دفع مرض کے لیے باہم ایک دوسرے کا تعاون کرے اور طبی اخراجات میں لوگ ایک دوسرے کے شریک ہوں، مثلاً وہ مل کر ایک کمپنی قائم کریں جس میں اپنی مرضی سے ایک مقررہ رقم بیمہ کی قسطوں کی شکل میں ادا کریں اور اس مشترکہ فنڈ سے تمام لوگوں کی مرضی سے علاج کے محتاج شخص کے اخراجات کے لئے رقم لی جائے۔

۷- اس فنڈ کے سرمایہ کو حلال طریقہ سے بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کی

وجہ سے زیادہ بہتر طریقہ سے لوگ اس فنڈ سے مستفید ہوسکیں گے، نیز بسا اوقات قسطوں کی ادائیگی کے لئے مقررہ رقم میں اسی کی بدولت تخفیف بھی کی جاسکتی ہے۔

۸۔ کمپنی کو تعاون دینے والوں کی تعداد کا زیادہ ہونا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے فنڈ میں اطمینان بخش سرمایہ ہوگا نیز بڑی تعداد کے قانون کی وجہ سے مرض کے پیش آنے کا احتمال متحقق ہوگا۔ جہالت وعدم علم کا صفایا ہوگا، ایسے ادارہ کے نظم ونسق اور انتظام وانصرام کے لئے ملازمین کی تقرری میں کوئی حرج نہیں ہے۔ نہ حلال طریقے سے مال میں اضافہ کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ کمپنی کے علاجی اداروں وغیرہ سے معاملہ کرنے میں کوئی حرج ہے، نیز ایسے ملازمین کی تنخواہ وغیرہ اگر کمپنی کے فنڈ سے لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۹۔ میڈیکل انشورنس کے تمام ادارے جن میں امپیشل بیمہ کمپنیاں بھی شامل ہیں، کو کامیاب بنانے کے لئے حکومت کو ایک اہم رول ادا کرنا چاہئے جیسے جو لوگ قسطوں کی ادائیگی نہیں کرسکتے ان کی قسطوں کو ادا کرنا، اسی طرح بیمہ کے پروگرام کی کامیابی کی ضمانت کے لئے حکومت کو نگرانی اور منصوبہ بندی کا کردار نبھانا چاہئے۔ یہ بھی مناسب ہوگا کہ حکومت کم سے کم خرچ میں عمدہ سے عمدہ ہیلتھ سروس کی فراہمی کے لئے خاص بیمہ کمپنیاں قائم کرے جو دیگر کمپنیوں سے خدمات فراہم کرنے میں مقابلہ کریں، اسی طرح سے حکومت امپیشل بیمہ کمپنیوں کے اوپر ان کی آمدنی کا کچھ حصہ دواسازی، جدید آلات کی تفتیش اور علمی تحقیق کے لئے لازم کرے۔

۱۰۔ حکومت غیر مستطیع جیسے ریٹائرڈ، معذور اور سماجی امداد کے محتاج افراد کی قسطوں کی ادائیگی (زکاۃ اور سماجی امور کی وزارتوں کے فنڈ یا خیراتی ادارے سے) کرے۔

اسی طرح قیدیوں اور طلباء کے قسطوں کی ادائیگی زکاۃ یا سماجی امداد کے فنڈ سے

کرے، اور انہیں میڈیکل کارڈ فراہم کرے تاکہ ضرورت پڑنے پر وہ لوگ مفت حفظان صحت کے لئے بیمہ کمپنی کو وہ کارڈ پیش کرسکیں، اسی طرح سے جو لوگ کلی طور پر اپنی قسطوں کو ادا نہیں کرسکتے جیسے کسان، مختلف قسم کے پیشوں سے وابستہ افراد اور چھوٹی آمدنی والے لوگ ان کی مدد کرے، حکومت ان کی قسطوں کو ایک خاص نظام کے تحت ادا کرے۔

☆☆☆

تیسرا باب

فقہی نقطہ نظر

تفصیلی مقالات:

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کا حکم

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس جس میں ہر ممبر ایک خاص مقدار میں سال بھر کے لئے رقم جمع کرتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال کے اندر بیمار ہوا تو جمع کردہ رقم کے ساتھ مزید ایک خاص حد تک اضافہ شدہ رقم کے مجموعہ سے علاج ہوگا، ورنہ یہ جمع کردہ رقم بھی سوخت ہو جائے گی۔

یہ معاملہ بنیادی طور پر سود، قمار، غرر بلکہ ظلم تک پر مشتمل ہے، اس لئے اس کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی، زائد از جمع کردہ رقم سے استفادہ ربا ہے تو مجہول العاقبہ ہونے اور معلق علی الامر المحذور ہونے کے سبب غرر وقمار ہے اور جمع کردہ رقم کے عدم واپسی کی شرط کے سبب ایک ظلم ہے، ظاہر ہے ان تمام امور ممنوعہ کے باوجود اس انشورنس کو کیسے جائز کہا جا سکتا ہے۔

بلکہ اگر جمع کردہ رقم کی واپسی بھی مشروط ہوئی تب بھی یہ معاملہ ناجائز ہی ہوتا، کیونکہ بیمار ہونے کی صورت میں جو قدر زائد سے استفادہ ہوگا وہ بہر حال سود ہی ہوگا، اسے کمپنی کی طرف سے تبرع وامداد نہیں کہا جا سکتا، تبرع وتعاون لازم ومشروط نہیں ہوتا، جبکہ یہاں علاج از زائد لازم ومشروط ہوتا ہے۔

۲- جمع کردہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ وعلاج شرعاً سود وربا ہی کہلائے گا "وھو ظاھر جدا، و رود النصوص الصریحة"۔

☆ مدرسہ اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی بہار

۳- انشورنس کے ادارے، خواہ سرکاری ہوں یا نجی، دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، سرکاری طرف سے بھی اسے تعاون وتبرع کہنا مشکل ہے، تبرع وتعاون مشروط نہیں ہوتا، اور سرکاری تبرع وتعاون سے استفادہ میں پوری رعایت یکساں طور پر ایک درجہ میں ہوتی ہے جبکہ یہاں سرکار کے اس ظاہری تعاون سے خاص شرط کے ساتھ خاص ہی افراد مستفید ہو سکتے ہیں، جو تعاون وتبرع کی اصل حقیقت کے بھی منافی ہے اور سرکاری ذمہ داریوں سے بھی میل نہیں کھاتا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر جمع کردہ رقم سے زائد مقدار علاج پر خرچ کرتا ہے اسے تعاون سرکار نہیں کہا جا سکتا، جیسے کہ اوپر سوال نمبر ۳ کے ذیل میں یک گونہ مفصل عرض کر دیا گیا ہے۔

۵- ایک رفاہی اور تعاونی ادارہ وانجمن کی تشکیل کی جائے اور اس کے سارے ممبران وشرکاء اپنی اپنی استطاعت وسہولت کے بقدر محض تبرعا اور محتاجوں کے ہر طرح کے تعاون کی نیت سے جمع کریں اور ضابطہ یہ طے ہو جائے کہ سارے شرکاء ونامزد ممبران ہر ماہ یا ہر سال، اپنی رضا سے اور اپنی استطاعت وگنجائش کے مطابق جتنی رقم چاہیں جمع کریں اور اس جمع شدہ رقم سے ہر ایک محتاج وضرورت مند کا خواہ وہ شریک ونامزد ہوں یا نہ ہوں روپے جمع کرتے رہے ہوں یا نہ، ہر ایک کا جب وہ تعاون ومدد کے حاجت مند ہوں تو تعاون ہر قسم کا بشمول علاج کیا جائے، اور جمیع شرکاء وممبران کی طرف سے صراحۃ یا دلالۃ اس کی اجازت ہو کہ ہماری یہ رقم بطور صدقہ نافلہ ایک تبرع کے طور پر جمع ہے، اسے ہم کو کبھی واپس نہیں لینا ہے، بلکہ ہر محتاج کی مدد واعانت کے لئے جمع کر رہے ہیں تو یہ صورت بے غل وغش شرعا جائز ہوگی اور ایک عظیم خدمت خلق وملت ہوگی۔

اے کاش کہ قوم مسلم خصوصا ارباب مال خدمت خلق کے اس مخلصانہ جذبات کے حامل ہو جائیں اور اس طرح کی تشکیل دادوہ انجمن وکمیٹی کے جو ذمہ دار بنائے جائیں ان کی امانت ودیانت لائق صد رشک بھی ہو جائے تو

مشکلے نیست کہ آسان نشود

۲۔ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں، یا وہاں جانے والوں کے لئے قانونًا لازم کردیا جائے تو شہریوں کے لئے تو بدرجہ مجبوری اس انشورنس کی اجازت ہوگی، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی جمع کردہ رقم سے زائد قدر سے ہرگز مستفید نہ ہوں اور وہاں جانے والے اگر کسی ناگزیر ضرورت کے تحت اس ملک میں جانے پر مجبور ہو جائیں تو ایک حاجت کے تحقق کی بنا پر "الحرج مدفوع بالشرع" کے تحت ان کو میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت تو دی جاسکتی ہے، مگر استفادہ بس اپنی جمع کردہ رقم ہی سے کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے احکام

مولانا خورشید احمد اعظمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے کا حکم:

انشورنس یا بیمہ، جس کا طریقہ کار یہ ہے کہ ایک شخص اس خیال سے کہ اسے جان، مال، یا صحت کا خطرہ درپیش ہے، اس کی تلافی کے لئے کسی فرد یا کمپنی کے ساتھ معاہدہ کرتا ہے، یا کوئی کمپنی، لوگوں کے ساتھ اس قسم کا معاہدہ کرتی ہے کہ وہ شخص یکمشت یا قسط وار ایک سال میں (مخصوص مدت میں) ایک مخصوص رقم فرد یا کمپنی کو ادا کرے، اور اس مدت مخصوص میں اسے جان، مال صحت یا جس کا بھی بیمہ مقصود ہے وہ خطرہ پیش آ گیا تو وہ فرد یا کمپنی ایک متعینہ رقم جو جمع کردہ رقم سے کئی گنا زائد ہوتی ہے، اس شخص کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔

اور اگر مدت مخصوصہ میں وہ خطرہ پیش نہیں آیا تو وہ جمع کردہ رقم فرد یا کمپنی کی ہوگی، اور وہ شخص اس رقم کو واپس نہیں لے سکے گا یا بیمہ کرانے والا شخص، وہ مخصوص رقم پوری جمع نہیں کر سکا تو ایک، دو قسطیں جو وہ جمع کر چکا ہے وہ رقم بھی فرد یا کمپنی کی ہو جائے گی اور جمع کرنے والے کو واپس نہیں ملے گی اور نہ وہ متعینہ رقم کو پانے کا مستحق ہوگا (اگر اسے حادثہ پیش آ جائے)۔

معاملہ کی مذکورہ صورت یا انشورنس متعدد شرعی خرابیوں کو متضمن معلوم ہوتا ہے۔

۱- اس میں ''میسر'' اور'' قمار'' کی صورت پائی جاتی ہے کہ متعاقدین میں سے ایک

☆ المکتب العلمی، رگھوناتھ پور، مئو

شخص بلا مقابل خسارہ کا شکار ہوتا ہے، موہومہ خطرہ پیش نہ آنے کی صورت میں رقم جمع کرنے والا اپنی پوری رقم سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور خطرہ پیش آنے کی صورت میں کمپنی ایک بڑی رقم کے خسارہ سے دو چار ہوتی ہے۔

۲- بیمہ یا انشورنس غرر کو مشتمل ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ ایک امکانی خطرہ کے پیش نظر طے پاتا ہے جو موہوم ہے معدوم کی قبیل سے ہے، اور ایسے معاملات جو غرر کو مشتمل ہوں، شریعت میں ممنوع ہیں، بیع کی متعدد صورتیں محض اس لئے ناجائز ہیں کہ وہ غرر پر مشتمل ہیں اور رسول اللہ ﷺ نے صریح الفاظ میں بیع غرر سے منع کیا ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" (صحیح مسلم)۔

جس خطرہ کی تلافی کے لئے رقم جمع کی گئی ہے نہیں معلوم وہ خطرہ پیش آئے گا بھی یا نہیں۔

۳- بیمہ پالیسی "التزام ما لا يلزم" کو متضمن ہے، یعنی بیمہ کرانے والے کو جو خطرہ پیش آتا ہے یا جو بیماری لاحق ہوتی ہے اس میں بیمہ کمپنی کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لئے اس کا ضمان، تاوان یا ذمہ داری شرعی طور پر اس پر لازم نہیں ہوتی، اس لئے اس سے لینا جائز نہیں ہوگا۔

۴- بیمہ پالیسی سود اور ربا کو بھی متضمن ہے، اس لئے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے حادثہ پیش آنے کی صورت میں اس سے زائد کی ادائیگی یا زیادہ مالیت کے علاج کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہ قرض کے ساتھ مشروط منفعت کی صورت ہے۔

"وكل قرض جر نفعاً حرام أي إذا كان مشروطاً" (شامی ۲۹۵/۷)۔

۵- نیز بیمہ پالیسی یا انشورنس کو اگر کفالت یا باہمی تعاون کا نام دیا جائے، تو کفالت یا باہمی تعاون چونکہ تبرع محض ہے، جس پر اجرت لینا جائز یا مستحسن نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ میں زائد رقم سے استفادہ کا حکم؟

صحت بیمہ کرانے والا جو رقم بیمہ کمپنی میں جمع کرتا ہے، وہ رقم ودیعت یا امانت نہیں ہوتی، اس لئے کہ رقم جمع کرنے والا جانتا ہے کہ وہ رقم بجز ایک صورت کے کہ دوران مدت اسے حادثہ پیش آجائے، واپس نہیں ملنے والی اور یہ مضاربت کے طور پر بھی بیمہ کمپنی کو نہیں دی گئی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا بیمہ کمپنی کی تجارتوں میں شریک نہیں ہوتا اور نہ ان کے نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے۔

بلکہ اس کا رقم جمع کرنا ایک جوا، اور قمار کے طور پر ہوتا ہے کہ حادثہ پیش آگیا تو اس سے زیادہ رقم ہاتھ آجائے گی، ورنہ یہ رقم ہاتھ سے گئی، گویا یہ قرض کی صورت ہوگئی کہ ملا، ملا نہیں ملا تو ڈوب گیا، اس صورت میں یہ زائد رقم ربا کی قسم سے ہوگی جس کا لینا جائز نہیں ہوگا، بلکہ جمع کرنے والا صرف اتنی ہی رقم کا مستحق ہوگا جو اس نے جمع کیا ہے۔

۳- نجی وسرکاری ادارے سے فائدہ اٹھانے کا حکم:

جواب یہ ہے کہ دونوں کا حکم ناجائز اور حرام ہونے میں ایک ہے۔

سرکاری اداروں کے بارے میں یہ کہنا کہ حکومت اس تصور کے ساتھ اسے چلارہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے، ایک زبردست مغالطہ ہے۔

کیا حکومت کے فرائض میں سے صرف انہیں لوگوں کا سماجی تحفظ ہے جو بیمہ کرائیں، اور جو لوگ کمزور ہیں، حقیقۃً حکومتوں کی نظر کرم کے مستحق ہیں وہ حکومت اور سرکاری اداروں کی کرم فرمائیوں سے محروم ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ بیمہ پالیسی ایک خوبصورت فریب ہے جس کے ذریعہ لوگوں کی

دولت پر ہاتھ صاف کیا جاتا ہے، بے سبب دولت کمانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ نجی کمپنیاں ہوں یا سرکاری اداروں در حقیقت دونوں کا مقصد یہی نفع اندوزی ہے، اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔

یہ اشکال کہ سرکار اور حکومتیں، حفاظت اور قیام امن کی ذمہ دار ہیں، اس لئے جو بیمہ کمپنیاں سرکاری ہیں ان کے ساتھ بیمہ پالیسی درست ہونی چاہئے، وجہ جواز نہیں بن سکتا، اس لئے کہ سرکار بدون کسی معاوضہ عوام کے ہر ہر فرد کی حفاظت اور ان کے لئے قیام امن کی ذمہ دار ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ سے ملنے والی امداد وتعاون کا حکم؟

بیمہ پالیسی کے تحت سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون قرار دینے پر انشراح نہیں ہوتا، بیمہ پالیسی تو ایک عقد ومعاملہ ہے جس میں غرر وقمار کے ذریعہ نفع اندوزی ہوتی ہے، اور یہ ایک ناجائز اور حرام عقد ہے، اس لئے اگر کسی طرح سے اسے امداد وتعاون قرار دے بھی دیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح کا تعاون تو سودی معاملات میں بھی پایا جاتا ہے، تو کیا سود کو امداد وتعاون قرار دے دیا جائے گا، تعاون علی البر بھی ہوتا ہے اور تعاون علی الاثم بھی، اللہ تعالی نے تعاون علی البر کا حکم دیا ہے اور تعاون علی الاثم سے منع کیا ہے۔

﴿تعاونوا علی البر والتقوی ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان﴾ (سورہ مائدہ)۔

۵- نعم البدل:

کسی بھی معاشرہ کی فلاح وبہبود، اس کی بھلائی اور کامیابی اس پر منحصر ہے کہ اس کے افراد میں باہم ترابط واتحاد کس حد تک پختہ اور مضبوط ہے، ایک دوسرے کے لئے خیر خواہی کے جذبات کس حد تک پائے جاتے ہیں اور وہ معاشرہ، آپسی بدخواہی، ایذا رسانی اور عیب جوئی سے

کس حد تک پاک وصاف ہے۔

چنانچہ اسلام نے ایسی ہی تعلیمات کو فروغ دیا ہے جو اعلیٰ قدروں کی حامل ہیں، انسانی اخوت اور بھائی چارگی کی علم بردار ہیں، بلکہ اس نے دین ہی نصیحت وخیر خواہی کو قرار دیا ہے۔ "الدين النصيحة" (صحیح مسلم) اور ایسی تمام باتوں سے منع کیا ہے جس سے معاشرہ کے افراد میں باہم کشیدگی اور رنجش پیدا ہو۔

اس نے خاص طور سے مسلم معاشرہ کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کیا ہے جس کی اینٹ، پتھر اور دیگر حصے ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں، "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" (صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ) اور کبھی انہیں باہم ایک دوسرے پر شفقت ومحبت، اور رحم دلی کی ترغیب دیتے ہوئے انہیں ایک جسم سے تعبیر کیا ہے۔

"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (صحیح مسلم)۔

(مومنین کی ایک دوسرے سے محبت کرنے، ایک دوسرے پر رحم کرنے اور ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کی مثال بدن کے مثل ہے، کہ جب اس کا کوئی عضو بیمار ہوتا ہے تو بخار (تکلیف) اور جاگنے میں سارے بدن کے اعضاء ایک دوسرے کو (شرکت کی) دعوت دیتے ہیں)۔

اسی طرح معاشرہ میں کسی مومن فرد کو کوئی پریشانی لاحق ہو تو معاشرہ کے سارے افراد کو اس کے درد میں شریک ہونا چاہئے، اس کی مدد کرنا چاہئے، اسی طرح ایک حدیث میں وارد ہے:

"المسلم أخو المسلم لا يظلم ولا يخذله..... الخ" (صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ)۔

(مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرے اور نہ اسے بے یار ومددگار چھوڑ دے، بلکہ ایک بھائی دوسرے بھائی کے ساتھ جو معاملہ کرتا ہے وہی ہر مسلمان کے ساتھ کرنا چاہئے)۔

ایک حدیث میں کچھ اس طرح ارشاد ہے:

"قال رسول اللہ ﷺ: یا ابن آدم! إنک أن تبذل الفضل خیر لک وأن تمسک شر لک، ولا تلام علی کفاف وابدأ بمن تعول، والید العلیا خیر من الید السفلی" (صحیح مسلم، کتاب الزکاۃ، حدیث: ۲۷۰۹)۔

(اے ابن آدم! تم اپنی ضرورت سے زائد (مال) کو (اللہ کے راستے میں) خرچ کرو، تمہارے لئے بہتر رہے گا، اور اس کو روکے رکھو گے تو تمہارے لئے برا ہوگا، اور ضرورت بھر رکھنے میں کوئی ملامت نہیں، اور جن کے تم کفیل ہو انہیں سے ابتدا کرو (یعنی پہلے ان پر خرچ کرو) اور اوپر (دینے) والا ہاتھ نیچے (لینے) والے ہاتھ سے بہتر ہے)۔

ان گرانقدر تعلیمات کے پیش نظر باہمی کفالت کا ایک نظام بنالیا جائے جس میں ہر صاحب استطاعت اپنی استطاعت کے مطابق، یا کوئی متعینہ رقم تبرع اور بھائی چارگی کے طور پر جمع کرے۔

اور بلا کسی متعینہ رقم کی شرط کے بوقت ضرورت کسی حادثہ، یا پریشانی کے موقع پر معاشرہ کے کسی بھی فرد کا اس رقم سے تعاون کیا جائے، خود رقم جمع کرنے والے کو کوئی مصیبت پیش آجائے تو اس کا بھی تعاون ہو، تو اس طرح انشاء اللہ بڑے سے بڑے حادثات وخطرات میں ایک دوسرے کے نقصان کی تلافی ہوجائے گی، اور اس طرح لوگ عند اللہ اجر عظیم کے بھی مستحق ہوں گے، اور غریب یا امیر بھی گراں علاج کی سہولت فراہم ہوجائے گی۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانا قانونی مجبوری کے تحت جائز ہوگا۔

"یجوز التأمین الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة لأنه بمثابة دفع ضریبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵: ۳۴۲۲)۔

(اور اجباری یا لازمی انشورنس جسے حکومتیں ضروری قرار دیتی ہیں جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ بمنزلہ ٹیکس ہے جو حکومت کو ادا کیا جاتا ہے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مفتی محمد جنید عالم ندوی ☆

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی طرف سے چند اہم فقہی سیمینار کے لئے جو سوالات ارسال کئے گئے ہیں ان میں سے کچھ سوالات "میڈیکل انشورنس" سے متعلق بھی ہیں، میڈیکل انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ مختلف عمر کے افراد سال بھر کے لئے متعینہ رقم جمع کرتے ہیں، اگر سال بھر کے اندر وہ کسی پیچیدہ امراض کے شکار ہو گئے تو انشورنس کرنے والی کمپنی انشورنس میں جمع شدہ رقم علاج کے لئے دیتی ہے، اگر سال گذر گیا اور وہ بیمار نہیں ہوئے تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی ہے، دوسرے سال کے لئے دوسری رقم جمع کرنی پڑتی ہے، سردی، نزلہ وغیرہ امراض کے لئے یہ رقم نہیں ملتی ہے، انہیں بیماروں کو انشورنس کی رقم ملتی ہے جو ہسپتال میں داخل ہو جایا کرتے ہیں، بیمار پڑنے والوں کو اس اسکیم کے تحت جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے، "میڈیکل انشورنس" کرنے والی کمپنیاں سرکاری بھی ہوتی ہیں اور غیر سرکاری بھی، سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت خلق ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ کمپنیاں خسارے میں چل رہی ہیں اور غیر سرکاری کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، اگرچہ یہ کمپنیاں بھی ابھی خسارے میں ہیں، لیکن مستقبل میں نفع کی امید پر کام کر رہی ہیں، اس سلسلے میں چند سوالات ہیں جن کے جوابات مطلوب ہیں۔

☆ صدر مفتی امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ و جھارکھنڈ، پٹنہ۔

میڈیکل انشورنس کرانے کا شرعی حکم:

پہلا سوال یہ ہے کہ کسی مسلمان کے لئے میڈیکل انشورنس کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو کسی مہلک مرض کے علاج کے لئے یک مشت بڑی رقم جمع نہیں کرسکتے ہیں، وہ تھوڑی تھوڑی رقم جمع کرکے اس اسکیم کے تحت کسی مہلک مرض کے علاج کے قابل ہوجاتے ہیں۔

''میڈیکل انشورنس'' کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اس کا پورا نظام غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے، اس میں سود بھی ہے، قمار بھی ہے اور غرر و دھوکہ بھی ہے نیز ظلم و ستم بھی ہے اور یہ سب ناجائز و حرام ہیں، سود اس لئے ہے کہ اگر واقعی بیمار پڑ گئے تو جمع کردہ رقم سے زائد رقم ملتی ہے جو سود ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور قمار اس لئے ہے کہ قمار میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، مذکورہ صورت میں اگر بیمار پڑ گیا تو اصل رقم سے زائد رقم ملے گی جو نفع ہے اور اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوگی جو نقصان ہے اور قمار بھی بنص قرآنی حرام ہے:

﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾ (سورہ مائدہ: ۹۰)۔

اس میں ظلم بھی ہے، اس لئے کہ سال کے اندر بیمار نہ پڑنے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں ہوتی ہے، جبکہ فقہاء کرام نے بیعانہ کی رقم کو معاملہ ختم ہوجانے کی صورت میں واپس کردینے کا حکم دیا ہے، اگر کوئی شخص یہ رقم واپس نہ کرے یا کسی معاملہ میں یہ رقم سوخت ہوجائے تو یہ ناجائز ہے، پھر یہ کہ بیمار پڑنے کی صورت میں انشورنس کمپنیوں سے رقم نکالنے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے، نیز امر موہوم پر معاملہ ہونے کی وجہ سے غرر، دھوکہ بھی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ سود، قمار، غرر دھوکہ اور ظلم و ستم پر مبنی ہونے کی وجہ سے

''میڈیکل انشورنس'' کرانا شرعاً حرام ہے۔ ہر مسلمان پر اس سے احتراز لازم ہے۔

۲،۴: اصل رقم سے زائد رقم کا حکم:

دوسرا سوال یہ ہے کہ بیمار پڑنے پر'' میڈیکل انشورنس'' کرانے والے شخص کو کمپنیوں کی طرف سے ملنے والی اضافی رقم کا شرعی حکم کیا ہے؟ کیا اس رقم کو اپنے علاج یا دیگر مصارف پر استعمال کرسکتا ہے؟ نیز کیا اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دے سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے۔ جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ اس رقم کو لے کر اپنے علاج یا کسی دوسرے مصرف پر صرف نہیں کرسکتے ہیں۔ اس کو لے کر بلانیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، سرکاری اداروں کی طرف سے بھی اضافی رقم ایک ایسے معاہدہ کے تحت مل رہی ہے جو غیر شرعی اصولوں پر قائم ہے، اس لئے اس اضافی رقم کو امداد وتعاون کا درجہ نہیں دے سکتے ہیں۔

۳-سرکاری ونجی اداروں کا حکم:

جہاں تک اس سوال کے جواب کا تعلق ہے کہ سرکاری اور نجی کمپنیوں میں فرق ہوگا یا دونوں کا حکم یکساں ہوگا؟ اس لئے کہ دونوں کا مقصد الگ الگ ہے، جب ہم دونوں کمپنیوں کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حقیقت یکساں ہے دونوں کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے، کہنے کی بات ہے کہ سرکاری کمپنیوں کا مقصد خدمت اور سہولت پہنچانا ہے۔ درحقیقت ان کمپنیوں کا مقصد بھی نفع اندوزی ہے، یہی وجہ ہے کہ نجی کمپنیوں کی طرح سرکاری کمپنیاں بھی بیمار نہ پڑنے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہیں کرتی ہیں۔'' میڈیکل انشورنس'' کرانے کی حرمت کی جو علتیں بیان کی گئی ہیں وہ دونوں طرح کی کمپنیوں میں پائی جاتی ہیں، لہذا دونوں کا حکم یکساں ہوگا، یعنی'' میڈیکل انشورنس'' کرانا حرام ہوگا، خواہ سرکاری کمپنیاں کریں یا نجی کمپنیاں۔

میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے ناجائز ہونے کی صورت میں متبادل صورت کیا ہے، جو میڈیکل انشورنس کے بنیادی مقاصد کو بھی پورا کرے اور حد جواز میں بھی ہو۔

غور کرنے کے بعد متبادل صورت یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اجتماعی نظام قائم کیا جائے، جہاں امارت شرعیہ قائم ہو اور امیر شریعت کے تحت بیت المال کا نظام چل رہا ہو وہاں بیت المال کے نظام کو زیادہ سے زیادہ مستحکم کیا جائے۔ زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم بیت المال میں جمع کی جائیں، بلکہ اصحاب خیر حضرات عطیات کی رقم سے اس طرح کے علاج کے لئے علاحدہ سے بیت المال میں فنڈ قائم کرائیں اور اس فنڈ کے ذریعہ غریبوں کی مدد کی جائے جیسا کہ امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ وجھارکھنڈ کے بیت المال سے حسب گنجائش مریضوں کی مدد کی جاتی ہے اور جہاں امارت شرعیہ قائم نہ ہو اور اس کے تحت بیت المال کا نظام نہ چل رہا ہو وہاں پر مسلمان باہمی اتفاق واتحاد سے اجتماعی نظام قائم کریں اور غریبوں کے علاج کے لئے فنڈ قائم کر کے صدقات واجبہ، صدقات نافلہ اور عطیات کی رقوم اکٹھا کر کے غریبوں کی مدد کریں، اس اجتماعی نظام میں علماء کی شمولیت بھی ضروری ہے تا کہ ہر رقم اس کے مصرف پر صرف ہو سکے۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کرانے کا حکم:

اس سلسلہ کا آخری سوال یہ ہے کہ بعض ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے، گویا کہ یہ قانونی مجبوری ہے، ملک کے باشندوں کے لئے بھی اور باہر سے جانے والے حضرات کے لئے بھی، سوال یہ ہے کہ ان ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا؟ اور میڈیکل انشورنس کرانے کی صورت میں بیمار پڑنے پر ملنے والی اضافی رقم کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا لازم ہے ان ممالک میں میڈیکل انشورنس ایک ضرورت ہے اور ضرورت کے تحت بعض ناجائز وحرام چیزیں بھی جائز

ہو جاتی ہیں، جیسا کہ تصویر کھنچوانا حرام ہے، لیکن ضرورت پڑنے پر جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، بینک میں رقم جمع کرنے کی صورت میں گناہ اور معصیت کے کام میں تعاون دینا ہے، لیکن حفاظت کی غرض سے ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے، مذکورہ صورت میں جبکہ قانونی مجبوری ہو میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہوگا، خواہ وہ ملک کا باشندہ ہو یا دوسرے ملک سے کسی ضرورت کے تحت وہاں گیا ہو، البتہ بیمار پڑنے کی صورت میں ملنے والی اضافی رقم سود ہے، اس کو اپنے علاج پر صرف نہیں کرسکتے ہیں، الا یہ کہ انشورنس کرانے والا شخص مجبور و پریشان حال ہو، اس کے پاس علاج کرانے کے لئے رقم نہ ہو اور کہیں سے تعاون کی بھی امید نہ ہو اور علاج نہ کرانے کی صورت میں ہلاکت یا بیماری کے بڑھنے کا اندیشہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس اضافی رقم کے استعمال کی گنجائش ہوگی۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا ابوسفیان مفتاحی☆

۱- چونکہ انسان کو مرض لاحق ہونے کا علم نہیں ہو سکتا، تو فقط علم جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور انسان یہ بھی جاننے سے قاصر ہے کہ مرض لاحق ہوگا تو معمولی درجہ کا سردی، زکام وغیرہ یا خطرناک مہلک درجہ کا تو جس چیز کے جاننے کے بارے میں انسان قاصر ہے تو اس کے بیمہ کا جواز کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے؟ لہٰذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کو جائز نہیں کہا جا سکتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) شرعاً جائز نہیں ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے تو مالیت سے زیادہ علاج میں جو رقم خرچ ہوتی ہے وہ بہ شکل قرض کی تسلیم کی جائے گی، لہٰذا تندرست ہونے کے بعد مریض کو وہ قرض ادا کرنا لازم ہوگا، یا قدرت نہ ہونے کی صورت میں سرکار سے یا تنظیم سے اس کو معاف کرائے گا، یا سرکار اور وہ تنظیم اس رقم زائد کو امداد و تعاون کا نام دے کر اسی سے اس رقم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ زائد مالیت کو قرض کا درجہ دیا جائے گا۔

۳- سرکاری میڈیکل انشورنس کے ادارے سے فائدہ اٹھانے کا جو حکم ہے یہی حکم رہے گا دوسرے اداروں سے فائدہ اٹھانے کا، یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

☆ استاذ حدیث، جامعہ مفتاح العلوم، مئو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ رقم یا مقررہ رقم دیتا ہے تو اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے، بلکہ دیا جانا چاہئے، کیونکہ بے کس اور مجبوروں اور معذوروں کے علاج و معالجہ کی ذمہ داری سرکاری و حکومت پر عائد ہوتی ہے، چنانچہ اس کے لئے سرکار کی طرف سے دنیا حکومتوں میں سرکاری اسپتال قائم کئے گئے ہیں اور قائم کئے جاتے ہیں، جن میں مریضوں کا علاج مفت میں کیا جاتا ہے اور دوائیں مفت دی جاتی ہیں یہ اس طرح سے سرکار اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے، اور دنیا کی سرکاروں میں عوام کے لئے اور طرح کے بھی امدادی ادارے قائم ہوتے ہیں، جن سے غرباء و مساکین کی مدد کی جاتی ہے، لہذا اس کو سرکاری امداد و تعاون کا ہی درجہ دیا جانا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت میں جو رقم مطلوب دیتا ہے اس کو امداد و تعاون کا درجہ دیا جانا چاہئے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے تو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی بہترین متبادل صورت شریعت مطہرہ نے بتادی وہ زکوۃ و صدقات ہیں جس کی شکل یہ ہوگی کہ ہر ہر شہر و دیہات میں مسلمان اپنی ایک تنظیم قائم کریں اور اس کے لئے ذمہ داران کو منتخب کیا جائے اور زکوۃ و صدقات وصول کر کے اسی رقم سے غریبوں و مسکینوں کے لئے علاج کی سہولت فراہم کی جائے اور اپنی نگرانی میں علاج کرایا جائے اور یہ شکل و صورت عین ممکن ہے اور اسی رقم سے تحقیق کر کے غریب لڑکے و لڑکیاں ان کی شادی کا بندوبست کیا جائے اور جن کے رہنے کے لئے گھر و مکان نہ ہو تو تحقیق کر کے اس کے لئے گھر و مکان بنوا دیا جائے یہ بہترین، حلال، جائز، طیب اور پاکیزہ صورت ہے جس کو مسلمانوں کو اختیار کرنا چاہئے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت کے بجائے اسلامی تعلیمات

کی روشنی میں اس کی بہترین متبادل وطیب صورت یہ ہے کہ ہر ہر جگہ مسلمان اپنی اسلامی تنظیم بنا کر زکوٰۃ وصدقات وصول کریں اور ان سے یہ کام لیں۔

۲ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے قانوناً لازم کردیا گیا ہے تو ضابطۂ فقہ" الضرورات تبیح المحظورات" کے پس منظر میں ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرانے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

بنابریں قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ قانون کی وجہ سے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا۔

☆☆☆

کسی موہوم بیماری کے علاج کے لئے ایک مخصوص رقم خرچ کا ادارہ وعدہ و پیمان کرتا ہے جب انشورڈ پالیسی ہولڈر اس کی مقررہ کردہ مدت میں بیمار ہو جاتا ہے تو ادارہ اس کے پریمیم سے زائد جو رقم اس کے علاج کے لئے مخصوص کی تھی اس حد تک وہ رقم خرچ کرتا ہے اور اگر پالیسی ہولڈر اس مقررہ مدت میں بیمار نہ ہو تو پریمیم کی دی ہوئی رقم انشورنس ادارہ واپس نہیں کرتا ہے اور یہ شکل جوے (میسر) کی ہو جاتی ہے جو نص قرآنی کی رو سے ناجائز ہے ساتویں پارہ کے دوسرے رکوع میں یہ آیت صریح طور پر اس کی حرمت پر دال ہے وہ یہ ہے: ﴿یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون﴾ (سورۃ المائدۃ: ۹۰) علاوہ ازیں اس میں سود کی بھی حقیقت پائی جاتی ہے اس لئے کہ اس میں پالیسی ہولڈر جتنی رقم جمع کرتا ہے اس سے کئی گنا زیادہ رقم کے ذریعہ علاج کا معاہدہ ہوتا ہے، گویا اس نے جو قرض دیا اس کے عوض ایک زائد رقم سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگا دی اور فقہ کا یہ اصول ہے: "کل قرض جر نفعا فهو حرام"۔

نیز اس اعتبار سے بھی یہ ناجائز ہے کہ اس میں غرر ہے اور حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر" اس لئے میڈیکل انشورنس حرام ہے۔

۲۔ صحت بیمہ میں جمع مالیت سے زیادہ مستفید ہونا؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں جب میڈیکل انشورنس کروانا ہی حرام قرار پایا جمع کی رقم سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ اٹھانا کیسے جائز ہوگا۔

اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرالیا ہے اور اب متعینہ مدت میں وہ بیمار ہو جائے تو اس نے جتنی رقم انشورنس ادارہ کو جمع کرائی ہے اس سے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس پالیسی ہولڈر نے جو رقم پریمیم کے طور پر ادا کی ہے وہ بطور قرض ہے اور قرض کی شکل میں

مقرض کے لئے زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہے اور وہ حرام ہے جیسا کہ ما سبق میں قاعدہ فقہیہ: "کل قرض جر نفعاً فهو حرام" کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" کی دوسری جلد میں فرمایا ہے: "الربا هو القرض على أن يؤدي إليه أكثر وأفضل مما أخذ" ربا درحقیقت اس شرط کے ساتھ قرض دینا ہے کہ مقروض اس کو اصل میں اضافہ کے ساتھ یا اس سے عمدہ چیز واپس کرے گا۔

لہذا دی ہوئی رقم قرض کے عوض میں زیادہ رقم سے فائدہ اٹھانا سود میں داخل ہوگا اور وہ حرام ہے۔

۳۔ انشورنس کے سرکاری وغیر سرکاری ادارے سے فائدہ اٹھانے میں فرق:

میڈیکل انشورنس ادارہ سرکاری ہو یا پرائیویٹ دونوں ہی میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ وہ پالیسی ہولڈر کی جانب سے ہر سال ایک متعینہ رقم لیتے ہیں اور مدت مقررہ میں بیماری کی شکل میں وہ معاہدہ میں طے شدہ رقم جو پریمیم سے زیادہ ہوتی ہے وہ خرچ کرتے ہیں اور مدت مقررہ میں عدم بیماری کی صورت میں وہ دی گئی رقم واپس نہیں دی جاتی، اس لئے سرکاری ادارہ ہو یا پرائیویٹ دونوں میں وہی سود، قمار، غرر والی شکلیں پائی جاتی ہیں جو ناجائز ہیں لہذا پرائیویٹ ادارہ والا میڈیکل انشورنس بھی ناجائز ہوگا۔

انشورنس کے ادارے سے ملنے والی رقم کیا امدادی و تعاونی ہے؟

سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے جو زائد رقم دی جاتی ہے اسے تعاون اور امداد نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ امداد و تعاون اسے کہتے ہیں جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو، بلکہ انسانی ہمدردی کی بنیاد پر امداد دی جاری ہو اور یہاں یہ بات مفقود ہے، کیونکہ پالیسی ہولڈر سے پہلے ہی ایک متعینہ رقم لی جاتی ہے اور وہ رقم بصورت عدم بیماری واپس بھی نہیں دی جاتی اور صرف پالیسی ہولڈر

کوئی بیمہ رقم فراہم کی جاتی ہے دوسروں کو نہیں دی جاتی اور انسانی ہمدردی کی بنیاد پر یہ امداد دی جاتی تو ہر ایک اس کا مستحق ہوسکتا ہے۔ البتہ یہ اضافی رقم امداد و تعاون نہیں تجارتی بنیاد پر دی جاتی ہے اس لئے جائز نہ ہوگی۔

علاوہ ازیں اس میں قمار کا شائبہ بھی پایا جاتا ہے اس لئے بھی یہ جائز نہیں ہے۔

۵- کیا میڈیکل انشورنس کی اسلامی متبادل صورت ہوسکتی ہے؟

اسلام نے اہل ثروت پر زکاۃ کو فرض قرار دینے کے علاوہ دیگر فقراء، مساکین وغیرہ پر خرچ کرنے کی ترغیب اور اس پر اجر وثواب کا وعدہ قرآن وحدیث میں جابجا مذکور ہے، اس لئے جہاں اسلامی حکومتیں ہیں وہاں بیت المال کے ذریعہ سے مفت علاج کی سہولیات وغیرہ کا انتظام آسان ہے، البتہ جہاں اسلامی حکومتیں نہیں ہیں ان ممالک میں مسلمان باہمی تعاون سے بیت المال کی امداد سے مفت علاج کی سہولت وغیرہ کا انتظام کریں۔

اس طرح کا انتظام میڈیکل انشورنس کا متبادل ہوسکتا ہے، اور شریعت میں وہ نہ صرف جائز بلکہ مستحسن اور باعث اجر وثواب ہے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس لازم کر دیا گیا ہے، ان کا کیا حکم ہے؟

جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے یا باہر سے آنے والوں کے لئے میڈیکل انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہو تو وہاں مجبوری کی صورت میں میڈیکل انشورنس کرنے کی اجازت ہوگی، مگر چونکہ جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں سود کے تحقق کی شکل بھی پائی جاتی ہے، اس لئے میڈیکل انشورنس والوں کو جتنی رقم پالیسی ہولڈر نے جمع کرائی ہے اسی حد تک اسی رقم کا استعمال اس کے لئے درست ہوگا، زیادہ کی رقم کا استعمال درست نہ ہوگا۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کا شرعی پہلو

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام اعظمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کی تفسیر کردہ صورت میں قمار ہے، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے موہوم، جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہیں اور اس سے زیادہ کی مالیت سے فائدہ بھی حاصل ہوسکتا ہے، اسی کو قمار کہتے ہیں، بنابریں بندہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں معلوم ہوتی۔

۲، ۳- میڈیکل انشورنس کرانے والا زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوسکتا ہے، یہ حکومت کی جانب سے امداد ہے، گورنمنٹ کی امداد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا، یوں بھی ہم حکومت کے طرح طرح کے فلاحی ورفاہی اداروں سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، ان سے حدود وشرع میں رہ کر انتفاع جائز ہونا چاہئے۔

۴- چونکہ حکومت کا مقصد نفع اندوزی نہیں، بلکہ سماجی تحفظ کی ذمہ داری کو صرف پوری کرنا ہے، اس لئے بندہ کے خیال میں پرائیوٹ وسرکاری بیمہ صحت کے اداروں کے احکام جداگانہ ہوں گے، جواب ۵ میں بتائی گئی جائز صورت کے مطابق اگر بیمہ صحت کرانا ہے تو سرکاری ادارہ سے ہی کرایا جائے۔

۵- بندہ کے خیال میں انشورنس کی سوال کردہ صورت من وجہ "بیع عربون" کے مشابہ ہے

☆ شیخ الحدیث دار العلوم مئو۔

اور "بیع عربون" بیع کی وہ صورت ہے جس میں خریدار بیعانہ کی رقم اس شرط کے ساتھ دیتا ہے کہ اگر اس نے چیز خرید لی تو یہ رقم قیمت کا حصہ ہوگی اور باقی قیمت وہ ادا کرے گا لیکن اگر اس نے وہ چیز نہ خریدی تو بیچنے والے کی رقم واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا، بلکہ وہ بائع کی ہوگی، بیعانے کی رقم اس طرح ضبط کر لینے کا جواز صرف فقہ حنبلی میں ہے، جمہور فقہاء کے یہاں جائز نہیں۔ صاحب "اعلاء السنن" تحریر فرماتے ہیں:

"وحديث الباب يدل على تحريم البيع مع العربان، وبه قال الجمهور، وخالف في ذلك أحمد فأجازه" (اعلاء السنن ص ۱۳۰، ج ۱۴)

مصنف مذکور ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

"أقول: قال الزرقاني في شرح هذا الحديث: هو باطل عند الفقهاء لما فيه من الشرط والغرر، وأكل أموال الناس بالباطل" (اعلاء السنن ص ۱۶۶، ج ۱۴)۔

(زرقانی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع عربون فقہاء کے نزدیک باطل ہے اس لئے کہ اس میں شرط فاسد کے ساتھ غرر بھی ہے اور لوگوں کے مال کو باطل طریقے سے ہڑپ بھی کر لینا)۔

"بیع عربون" کے تحت ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر فرماتے ہیں:

"وضعف أحمد الحديث المروي في بيع العربان، وقد أصبحت طريقة البيع بالعربون في عصرنا الحاضر أساسا للارتباط في التعامل التجاري الذي يتضمن التعهد بتعويض ضرر الغير عن التعطل والانتظار، وفي تقديري أنه يصح ويحل بيع العربون وأخذه عملا بالعرف؛ لأن الأحاديث الواردة في شأنه عند الفريقين لم تصح" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴، ۳۴۳۰–۳۴۳۱)۔

آج کے اجتماعی ناگفتہ بہ حالات میں جہاں بیعانہ کی بیع کا طریقہ خرید وفروخت میں بالکل اساسی اور بنیادی طریقہ اختیار کر چکا ہے اگر امام احمد بن حنبل کے مسلک کو اپناتے ہوئے جواز کا فتویٰ دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

بیعانے کی رقم سوخت ہونے کی بابت "اعلام الموقعین" میں بھی ایک عبارت درج ذیل طریقہ پر موجود ہے:

"عن نافع بن الحارث عامل عمر علی مكة انه اشترى من صفوان بن أمية دار السجن لعمر بن الخطاب باربعة آلاف درهم واشترط عليه إن رضي عمر فالبيع له، وان لم يرض فلصفوان أربعمائة درهم" (اعلام الموقعین لابن القیم ج ۳، ص ۴۰۰ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۴ھ)۔

(نافع بن الحارث جنہیں حضرت عمرؓ نے مکہ معظمہ کا عامل بنایا تھا انہوں نے صفوان بن امیہ سے عمر بن الخطاب کے لئے ایک مکان چار ہزار درہم میں اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر عمرؓ راضی ہوگئے تو بیع ہوگی اور اگر وہ راضی نہ ہوئے تو صفوان بن امیہ کے وہ چار ہزار دراہم ہوجائیں گے)۔

بہرکیف ضرورتاً غیر کے مذہب پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں: چونکہ چاروں مذاہب بلاشبہ برحق ہیں اور ہر ایک کے پاس دلائل ہیں، اس لئے اگر مسلمانوں کو کوئی شدید اجتماعی ضرورت داعی ہو تو اس موقع پر کسی دوسرے مجتہد کے مسلک پر فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (اصلاحی تقریریں، تقلید نمبر)۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی اپنے ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

عندالضرورت بعض مسائل میں امام شافعی وامام مالک رحمہا کی تقلید کرنا درست ہے، ایک جگہ اور لکھتے ہیں: ضرورت شدیدہ کے وقت امام شافعی کے مذہب کی تقلید درست ہے۔

اسی طرح شامی میں ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ جمعہ کی نماز پڑھائی نماز کے لئے جب مجمع منتشر ہو چکا تو معلوم ہوا کہ حضرت امام نے جس حمام میں غسل کیا تھا اس میں چوہا مرا ہوا تھا اس وقت حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ آج ہم اپنے مدنی بھائیوں کے قول و مذہب پر عمل کر لیتے ہیں۔

چونکہ حضرت امام مالکؒ کا مسلک "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" کا تھا اسی جانب حضرت امام ابو یوسفؒ کا اشارہ تھا۔ اسی طرح ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ طاعت و عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے مگر ضرورتاً بعض صورتوں میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے وجہ یہ جواز کا قول بقول سرخسی اہل مدینہ کا ہے (شامی)۔

یہ تمام باتیں اس وقت تھیں جبکہ اسے من وجہ "بیع عربون" کے مشابہ مان کر جواز کا قول لیا جائے، لیکن اگر اس مسئلہ کو من وجہ اس کے مشابہ قرار نہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت بیمہ صحت کرانے والا یہ سوچ لے کہ اگر میں بیمار نہ پڑا تو میری یہ رقم میرے دوسرے بھائیوں کے کام آوے، خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، اگر مسلمان ہیں تو حقوق اسلامی و انسانی دونوں اعتبار سے اور اگر غیر مسلم ہیں تو صرف حقوق انسانی کے اعتبار سے دیگر بھائیوں کا ہم پر حق ہے۔

۶۔ "المشقۃ تجلب التیسیر، الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اگر حکومت بیمہ صحت کو لازمی قرار دے تو یہ صورت بدرجہ مجبوری جائز ہوگی اور اس انشورنس سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کتاب وسنت کی روشنی میں

مولانا خورشید انور اعظمی ☆

انسان کی فطری خواہش ہوتی ہے کہ اپنی کمائی سے کچھ رقم پس انداز کرے تاکہ مستقبل میں پیش آمدہ ضروریات میں کام آسکے، اور مالی دشواری کی وجہ سے کوئی کام رکنے نہ پائے، جو منصوبہ ہو پایہ تکمیل تک پہنچے، اور جو ضرورت ہو پوری ہو، اور اگر خدانخواستہ کوئی ناگہانی مصیبت آپہنچے یا بیماری لاحق ہو جائے یا کسی تجارتی خسارہ سے دوچار ہو جائے تو اس رقم کے ذریعہ اپنی مشکل دور کر سکے، اسی سوچ نے انشورنس کو جنم دیا اور آج اس کی مختلف شکلیں پوری دنیا میں رائج ہیں، میڈیکل انشورنس بھی انہیں شکلوں میں سے ایک ہے۔

انشورنس اگر اسلامی اصول وضوابط کے مطابق ہو اور اس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو تو اس کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اتفاق سے انشورنس کی آج دنیا میں جتنی بھی شکلیں رائج ہیں ایسی چیزوں پر مبنی ہیں جن کی ممانعت وحرمت منصوص ہے، یعنی سود وقمار، جس کی وجہ سے مروجہ تمام صورتیں شرعی نقطۂ نظر سے حرام وناجائز ہیں، اور اس لائق ہیں کہ حتی الامکان ان سے احتراز کیا جائے۔

۱- میڈیکل انشورنس کا حکم:

میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورتوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کرانا حرام

☆ جامعہ مظہر العلوم، بنارس

نبی اکرم ﷺ نے معاملۂ غرر سے منع فرمایا ہے:

"عن ابی هریرة نهی رسول الله ﷺ عن بیع الحصاة وبیع الغرر" (صحیح مسلم ۲/۲)۔

چہارم یہ کہ اس میں "اثم وعدوان" کی حوصلہ افزائی ہے، اس لئے کہ بیمہ کمپنیاں ان جمع شدہ رقوں سے سودی کاروبار کرتی ہیں، جس میں بیمہ کرنے والا ایک طرح کا معاون ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے "تعاون علی الاثم والعدوان" سے منع فرمایا ہے:

"تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" (سورۂ مائدہ ۲)۔

۲-جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس اولاً تو کرانا درست نہیں ہے، لیکن اگر کسی مجبوری کے تحت کرانا ہی پڑ جائے تو جمع شدہ رقم سے زائد مالیت سے استفادہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ اضافی رقم سود ہے، جو بیمہ کمپنی کو دیئے گئے قرض سے زائد رقم کی مالیت کی صورت میں حاصل ہو رہا ہے۔

"المغنی" میں ہے:

"قال ابن منذر: أجمعوا علی المسلف إذا شرط علی المستلف زیادة أو هدیة فأسلف علی ذلک أن أخذ الزیادة علی ذلک ربا" (المغنی ۶/۴۳۶)۔

"ردالمحتار" میں ہے:

"کل قرض جر نفعا حرام أی إذا کان مشروطا" (ردالمحتار ۷/۳۵۵)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رقم طراز ہیں:

بیمہ کی موجودہ صورتیں رائج ہیں وہ شرعی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں، بلکہ قمار اور جوا کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں، اس لئے اپنے اختیار سے بیمہ کرانا جائز نہیں اور اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے بیمہ

کرانا پڑے تو اپنی ادا کردہ رقم سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/۲۵۵)۔

۳-سرکاری اور نجی اداروں میں فرق کا مسئلہ:

میڈیکل انشورنس کے بعض ادارے سرکاری ہوتے ہیں، اور بعض نجی، دونوں کے مقاصد بظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد جو بھی ذکر کیا جائے مآل کار کے اعتبار سے دونوں کی حیثیت یکساں ہے، لہذا دونوں کے حکم میں بھی یکسانیت ہوگی اور کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴-انشورنس کو مالی تعاون کا درجہ دینا:

میڈیکل انشورنس کے ادارے جو رقم، علاج ومعالجہ کے نام پر خرچ کرتے ہیں، اسے امداد وتعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، اس لئے کہ امداد بقدر ضرورت اور بوقت ضرورت ہوا کرتی ہے، جبکہ یہاں صورتحال یہ ہے کہ متعینہ رقم سے زائد سے علاج نہیں کرایا جاتا، عمر کے بعض مرحلوں میں چیک اپ کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، موجودہ امراض اور آؤٹ ڈور کے علاج کو اس سے خارج مانا جاتا ہے، بجز متعینہ اسپتالوں ہی میں علاج کرانے کی اجازت ہوتی ہے، نیز علاج کی مکمل رپورٹ جمع کرانے پر ہی رقم کی ادائیگی ہوتی ہے، اسی طرح ایک مریض کو ضرورت سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ کا بیمہ کراتا ہے، جبکہ نادار، غریب، محتاج کو کم ملتا ہے، اگر یہ تعاون ہوتا تو ضرورت مند کو زیادہ ملتا، پتہ چلا کہ یہ تعاون نہیں ہے، بلکہ قمار، سود اور غرر پر مبنی معاملہ کی ایک صورت ہے، جسے مالی تعاون کا نام دینے کی سعی لا حاصل کی جارہی ہے، نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدلا کرتی، حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانیؒ نے "جواہر الفقہ" میں بہت صاف لفظوں میں تحریر فرمایا ہے:

بیمہ کے کاروبار کو امداد باہمی کا نام دے کر جائز قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے، لیکن اس کی مروجہ صورتیں جتنی ہماری نظر سے گذری ہیں، سود اور قمار سے خالی نہیں، اس لئے وہ سب حرام ہیں (جواہر الفقہ ۲/۳۳۵)۔

البتہ اگر واقعتاً انشورنس کا کوئی ادارہ ایسا ہو جس میں صرف اور صرف جذبہ تعاون کارفرما ہو تو وہ بلاشبہ جائز، درست اور مستحسن ہے، اس لئے کہ وہ تبرع اور تعاون علی البر ہے، جس کی شریعت میں تاکید آئی ہوئی ہے، یہ اور بات ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس طرح کا نظام نادر الوجود ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی تحریر فرماتے ہیں:

"أما التامين التعاوني فهو أن يتفق عدة أشخاص على أن يدفع كل منهم اشتراكا معينا لتعويض الأضرار التي قد تصيب أحدهم اذا تحقق خطر معين وهو قليل التطبيق في الحياة الاجتماعية" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۴۱۹)۔

۵-انشورنس کی متبادل صورت:

اسلام میں باہمی اخوت ومحبت، احسان وسلوک، رحم وکرم اور تعاون وہمدردی پر کافی زور دیا گیا ہے، اور اس بات کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے کہ انسان مشکل وقتوں میں دوسرے انسان کے کام آئے، ضرورت مندوں کی ضرورت کا خاطر خواہ خیال رکھے، اور دوسروں کے ساتھ احسان کا معاملہ کرے، اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

"أحسن كما أحسن الله اليك" (سورۂ قصص: ۷۷)۔

ایک دوسری آیت میں ہے:

"والله يحب المحسنين" (سورۂ بقرہ: ۱۹۵)۔

نبی اکرم ﷺ نے بھی لوگوں کے ساتھ رحم و کرم کا معاملہ کرنے پر زور دیا ہے، ارشاد فرمایا ہے:

"من لم یرحم الناس لم یرحمه الله" (ترمذی، [illegible])۔

اس تناظر میں دیکھا جائے تو ملت اسلامیہ کے تمام افراد کی ذمہ داری بنتی ہے کہ وہ معاشرے میں باہمی تعاون کی فضا قائم کریں، اور ایسا ماحول بنائیں کہ ہر شخص حاجت مندوں کی حاجت کے تئیں فکرمند اور ان کی ناگہانی مشکلات کے حل کرنے میں کوشاں ہو، اس سلسلے میں ایسے فنڈ قائم ہوں جو محتاجوں، غریبوں اور بے سہارا لوگوں کے تعاون میں کام آسکیں، نیز شرکت و مضاربت پر مبنی تجارتی کاروبار کا سلسلہ شروع کیا جائے، جو ضرورت مندوں کے لئے معاون ثابت ہو، اس طرح جب معاشرے میں اجتماعی و انفرادی سطح پر جذبہ تعاون کی فضا عام ہو جائے گی تو انشورنس کی بہت ساری مشکلات آسانی سے حل ہو جائیں گی، اور لوگ سودی نظام کی نحوست و قباحت سے محفوظ رہ سکیں گے۔

۶- لازمی انشورنس کا حکم:

اگر حکومت کی جانب سے انشورنس کرانا لازم ہو کہ اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو ایسی صورت میں ضرورۃً انشورنس کرانا جائز ہوگا، ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

"یجوز التأمین الإجباری أو الإلزامی الذی تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضریبة للدولة" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۳۴۲۲)۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی تحریر فرماتے ہیں:

بیمہ سود و قمار کی ایک شکل ہے، اختیاری حالت میں کرانا جائز نہیں، البتہ لازمی ہونے کی صورت میں قانونی مجبوری کے طور پر جس قدر کم سے کم مقدار ادا کرانے کی گنجائش ہو اس پر اکتفا کرے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/۲۵۲)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

چونکہ گاڑی کے مالک کی طرف سے بیمہ کا معاہدہ بطیب خاطر نہیں، بلکہ حکومت کی طرف سے یکطرفہ جبر و ظلم ہے، لہذا بوقت ضرورت گنجائش ہے، لیکن بصورت حادثہ جمع کردہ رقم سے زائد واجب التصدق ہے۔ (احسن الفتاویٰ: ۲۵)

لیکن اگر قانونی مجبوری کے تحت لازمی طور پر بیمہ پالیسی اختیار کرنا ہی پڑ جائے تو جمع کردہ رقم سے زائد وصول کرنا درست ہوگا۔

"رد المحتار" میں ہے:

"فإذا ظفر بمال مديونه له الأخذ ديانة بل له الأخذ من خلاف الجنس" (رد المحتار، ۴/۹۴)۔

☆☆☆

صادق آتی ہے۔

"الربا هو القرض على أن يؤدي إليه أكثر أو أفضل مما أخذ" (بدایۃ المجتہد مترجم ج ۲، ص ۳۰۳) (کہ کسی کو اس شرط پر قرض دینا کہ وہ اس سے زیادہ یا اس سے بہتر واپس کرے گا حرام ہے)۔

۳- اصلی چیز تو علت ہے، علت ہی کی بنیاد پر حلت وحرمت کا فیصلہ ہوتا ہے، یہاں "میڈیکل انشورنس" کے لئے جن اداروں اور کمپنیوں کا انتخاب کیا جاتا ہے، خواہ وہ ادارے سرکاری ہوں یا غیر سرکاری دونوں باہم اس طریقہ کار میں شریک ہیں کہ پالیسی ہولڈر جب مقررہ رقم جمع کردے اور کسی ناگہانی مرض سے دوچار ہوجائے تو ایک متعین اضافی رقم سے اس کی امداد کی جائے، لیکن اگر پالیسی مدت میں وہ صحت یاب رہا تو پھر اس کی یہ جمع کردہ رقم کالعدم قرار دی جاتی ہے، اس لئے "میڈیکل انشورنس" کے یہ سرکاری ادارے دونوں کا حکم مذکورہ بالا سبب کی وجہ سے ایک ہوگا۔

۴- امداد وتعاون کے سب سے زیادہ مستحق تو غرباء وفقراء ہیں اگر سرکار کا مقصد لوگوں کی امداد کرنا ہو یا مہلک بیماریوں سے حفاظت اس کے پیش نظر ہو تو بلا عوض ان کی یہ خدمت ہونی چاہئے یا اگر عوض ہی لینا ہو تو اول وہلہ میں جو رقم جمع کی جاتی ہے اس کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جسے ہر غریب ادا کرسکے، نیز بیماری کے عدم تحقق کی صورت میں اس جمع شدہ رقم کی واپسی بھی ان اداروں کے فرض منصبی کا ایک جز ہونا چاہئے۔

نیز انشورنس سے وابستہ ہونے کے لئے بھی ایسی ایسی شرطیں اور دفعات لگائی گئیں کہ جن کا تحمل شاید سرمایہ داروں کے علاوہ کوئی غریب نہ کرسکے تو پھر ان سرکاری اداروں کی جانب سے جمع شدہ رقم کے علاوہ اضافی رقم کو امداد وتعاون کا نام کیسے دیا جاسکتا ہے۔

۵- انشورنس کی متبادل صورت:

حکومت اور اس کی آمدنی ومنافع پر عوام الناس کی خدمت اور اس کی جان کی حفاظت اور نگہداشت کے لئے ہوتی ہے، اور چونکہ میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز ہے، اس لئے اس کی متبادل شکل یہ نکل سکتی ہے کہ حکومت ایسا ادارہ قائم کرے جس میں مناسب قیمت اور مناسب خرچ پر خدمت خلق ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کا علاج بسہولت ہو سکے، یہی طریقہ نجی کمپنیوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، تو اس صورت میں سود کی لعنت اور قمار وغیرہ سے دونوں (عوام وکمپنی) بچ جائیں گے۔

۶- شدید حاجت میں میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہو سکتا ہے:

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ "میڈیکل انشورنس" فی نفسہ ناجائز ہے، البتہ عوارض کی بنا پر ضرورۃً اس کی اجازت ہو سکتی ہے اور اس جواز کی بنیاد "الحاجة إذا عمت كانت كالضرورة، الضرر يزال، الحرج مدفوع، الضرورات تبيح المحظورات، كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا" جیسے قواعد ہیں، جن ممالک میں "میڈیکل انشورنس" لازم کر دیا گیا ہے وہاں تو قانونی مجبوری ہے لیکن جن ملکوں میں لازمی نہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر گنجائش نکالی جا سکتی ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کا شرعی حکم

مولانا نور الحق رحمانی☆

علاج ومعالجہ شرعاً مطلوب ہے، لیکن اس مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے صحیح ذرائع ووسائل کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ کسی ایسے طریقے سے علاج کرانے کی اجازت نہیں ہے جو شرعاً ناجائز اور حرام ہو۔ سوال نامہ میں درج سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱- "میڈیکل انشورنس" کرانے کی جو صورت سوال نامہ میں مذکور ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ صورت سود اور جوا پر مشتمل ہے، جن کی حرمت قرآن وسنت میں منصوص ہے۔

سود کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرہ:۲۷۵)۔

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين﴾ (بقرہ:۲۷۸)۔

اور جوا کے بارے میں ارشاد باری ہے:

﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ (المائدہ:۹۰)۔

(اے ایمان والو! یہ شراب اور جوا اور پوجا کے بت اور جوئے کے تیر یہ سب گندے

☆ استاذ المعہد العالی للتدریب فی الافتاء والقضاء، پھلواری شریف، پٹنہ۔

اور شیطانی کام ہیں لہٰذا تم ان سے پرہیز کرو تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ)۔

آیت کریمہ میں مذکور ربا کی تعریف فقہاء نے اس طرح کی ہے:

"کل زیادة مشروطة في العقد خالية عن عوض مشروع" (معجم لغة الفقہاء)۔

(ربا ہر وہ زیادتی ہے جس کی عقد میں شرط لگادی گئی ہو اور وہ جائز عوض سے خالی ہو)۔

صحت بیمہ کرانے والا میڈیکل انشورنس کمپنی کے ساتھ جو معاملہ کرتا ہے اس پر سود کی یہ تعریف صادق آتی ہے، اس لئے کہ بیمہ کرانے والا اس شرط کے ساتھ مقررہ رقم جمع کرتا ہے کہ بیمار ہو جانے کی صورت میں اسے اپنی جمع کی ہوئی رقم کے مقابلے میں بہت زیادہ رقم کمپنی کی طرف سے علاج کے لئے ملے گی، ظاہر ہے کہ جمع کی ہوئی رقم سے زائد رقم اس کے علاج پر خرچ ہوئی وہ جائز عوض سے خالی ہے، اس لئے ربا ہے۔

اور قمار (جوا) کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"تعليق الملك على الخطر والمال من الجانبين" (حوالہ سابق)۔

(ملک کو خطر پر معلق کرنا جب کہ مال دونوں طرف سے ہوا ہوا ہے)۔

دیکھا جائے تو میڈیکل انشورنس پر میسر اور قمار (جوا) کی یہ تعریف بھی صادق آرہی ہے، اس لئے کہ اس معاملہ میں مال دونوں جانب سے ہوتا ہے، بیمہ کرانے والا بھی مال جمع کرتا ہے اور کمپنی کی طرف سے بھی مال ہوتا ہے، لیکن اس کی ملکیت ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے جس میں خطر ہے، یعنی اس کے وجود وعدم وجود دونوں کا امکان واحتمال ہے، اگر بیمہ کرانے والا سال بھر کے اندر بیمار ہوتا ہے تو کمپنی اس کے علاج پر اس کی جمع کردہ رقم سے بہت زیادہ رقم خرچ کرے گی مثلاً تین ہزار کی رقم جمع کرنے کی صورت میں اسے تقریباً ایک لاکھ تک کے علاج کا حق حاصل ہوگا اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں نہ صرف یہ کہ کمپنی کی طرف سے اسے کوئی اضافی رقم نہیں ملے گی، بلکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم بھی چلی جائے گی، پھر آئندہ ہر سال

انشورنس کی تجدید کے لئے اسے طے شدہ رقم جمع کرنی پڑے گی اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم بھی سوخت ہو جائے گی، ظاہر ہے کہ یہ جوا ہے، لہذا جو معاملہ سود اور جوا جیسی قبیح اور حرام چیزوں پر مشتمل ہو اسے شرعاً جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۲۔ بیمار ہونے کی صورت میں بیمہ کرانے والے کو جو اپنی جمع کردہ رقم سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا موقع ملتا ہے وہ اس کے لئے شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نجی یا سرکاری بیمہ کمپنی کی طرف سے علاج کی یہ سہولت محض غربت و افلاس کی بنا پر نہیں ملتی، بلکہ بیمہ کرانے کے معاوضہ میں ملتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ ہر مفلس ولاچار اس سے فائدہ اٹھا سکے، بلکہ اس کے لئے بیمہ کرانا اور سالانہ فیس جمع کرنا ضروری ہے، لہذا یہ اصل جمع کی ہوئی رقم پر ایسی مشروط زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے جو سود اور قطعی طور پر حرام ہے۔

۳۔ میڈیکل انشورنس کی کمپنیاں اور ادارے، خواہ نجی ہوں یا سرکاری دونوں کا حکم ایک ہوگا، اس لئے کہ معاملہ کی صورت اور طریقۂ کار دونوں میں یکساں ہے۔

۴۔ سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، نہ یہ تصور صحیح ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کی اکثریت تو خط افلاس سے نیچے زندگی گذارتی ہے، جب وہ اپنی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے بھی وسائل زندگی سے محروم ہیں تو ان میں اتنی سکت کہاں ہے کہ وہ میڈیکل انشورنس کی فیس جمع کر سکیں اور ظاہر ہے کہ بیمہ کرائے بغیر علاج کی یہ سہولت حاصل نہیں ہو سکتی، اس لئے اس سے عوام کے اس طبقہ کو کوئی تحفظ حاصل نہیں ہوتا جو امداد و اعانت کا زیادہ مستحق ہے، بلکہ اس سے یا تو مال دار طبقہ فائدہ اٹھائے گا یا حکومت کے ملازمین جن کی مالی حالت عام طور پر عوام سے بہتر ہوتی ہے اور چونکہ علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم اس فیس کا بدل ہے جو بیمہ کرانے کے وقت ادا کی جاتی ہے، اس لئے جمع کردہ رقم سے زائد حصہ معاوضہ سے خالی ہونے کی وجہ سے سود اور حرام ہے اور انشورنس کرانے کے سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں چونکہ اس کی جمع کی ہوئی رقم یا

اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا، اس لئے اس پر قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، لہذا یہ معاملہ از روئے شرع جائز نہیں ہوسکتا۔

۵- میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا بنیادی مقصد اگر غریب عوام کے لئے گراں علاج کی سہولت مہیا کرنا ہے تو انہیں اسی مقصد کے لئے کام کرنا چاہئے، سوال نامہ میں مذکور صورت میں اس طبقہ کا فائدہ ہوتا نظر نہیں آتا اور نہ شرعی لحاظ سے یہ صورت جائز ہے، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اگر اس کی کوئی متبادل صورت تلاش کی جائے تو پھر اس معاملے سے ان شرائط کو ختم کرنا ہوگا جو شرعاً اس کی صحت سے مانع ہیں، مثلاً اس سہولت سے فائدہ اٹھانے کے لئے لازمی طور پر انشورنس کرانا اور اس کی مقررہ فیس ادا کرنا یا بیمہ کرانے والے کو اس سہولت سے استفادہ کا حق دینا، لہذا اس کی جائز صورت یہ ہوسکتی ہے کہ حکومت اس مقصد کے لئے (یعنی غریب اور متوسط طبقہ کو گراں علاج کی سہولت فراہم کرنے کے لئے) ایک فنڈ قائم کرے اور صوبائی سطح پر یا مرکزی مقامات اور شہروں میں ایسے امدادی اور رفاہی ادارے قائم ہوں جو اس مقصد کے لئے کام کریں اور ملک کے متمول لوگوں سرکاری عہدہ داروں، کارخانوں اور فیکٹریوں کے مالکان اور خوشحال اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو ترغیب دے کہ وہ اپنی مرضی سے اس کی رکنیت قبول کریں، رکنیت کی کوئی سالانہ فیس (جس کی کم سے کم مقدار متعین ہو) مقرر کی جائے جسے تمام ارکان رضا کارانہ طور پر ادا کریں، علاج میں اس کی رعایت کی جائے کہ اس کا نصف حصہ اس ادارہ کے ممبران میں سے زیادہ سے زیادہ متوسط طبقہ کے علاج کے لئے خاص ہو اور پچاس فی صد فنڈ صرف غریبوں کے لئے خاص ہو جو نہ اس ادارہ کے رکن ہوں، نہ ان سے کوئی فیس لی گئی ہو، اور اس ادارہ کے وہ ممبران جو زیادہ مالدار ہوں وہ اپنا علاج خود کرا سکتے ہیں، اس لئے انہیں علاج کی سہولت فراہم نہ کی جائے، ایسے لوگوں سے رکنیت ہی کے وقت یہ معاہدہ کرالیا جائے، یہ صورت جواز کی ہوسکتی ہے کہ اس میں علاج کی سہولت حاصل کرنے کے لئے اس ادارہ کی رکنیت شرط نہیں رہی اور نہ اس کے ہر رکن کو علاج کی سہولت فراہم کی گئی، اس لئے اس فنڈ میں جمع شدہ رقم جو ممبران کے ذریعہ

آئی ہے اگر وہ ان غریب بیماروں پر خرچ ہو جو سرے سے اس کے رکن ہی نہیں ہیں تو اس کے جواز میں کوئی کلام ہی نہیں ہے، اسی طرح اگر متوسط طبقہ کے مریضوں پر خرچ ہو جو اس کے رکن ہوں اور باقاعدہ فیس ادا کی ہو تو ان کے لئے بھی استفادہ جائز ہوگا، اس لئے کہ امداد پانے کے لئے ممبری شرط نہیں رہی۔

بہر حال اس طرح کی کوئی صورت اختیار کی جاسکتی ہے جس کا جواز بے غبار ہو، البتہ حکومت سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس طرح کا ادارہ قائم کرے گی، وہاں مسلمان اجتماعی طور پر زکاۃ وصدقات، عطیات اور ان اوقاف کے ذریعہ جو اس مقصد کے لئے وقف کئے گئے ہوں اس طرح کا فلاحی ادارہ قائم کر سکتے ہیں۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے وہاں اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے، اس لئے اضطرار اور مجبوری کی بنا پر وہاں انشورنس کرانا جائز ہوگا: "الضرورات تبیح المحظورات" اور اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑ جائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، کیونکہ ایسے ممالک میں علاج کی سہولت تمام شہریوں اور سرکاری ملازمین کے لئے ہوتی ہے، اس لئے اسے حکومت کی طرف سے امداد وتعاون اور سماجی تحفظ قرار دیا جاسکتا ہے جس کا ممکن حد تک عوام کے لئے نظم کرنا حکومت کے فرائض میں داخل ہے، اس کی ایک نظیر پراویڈنٹ فنڈ کی رقم ہے کہ قانونی طور پر سرکاری ملازم کی تنخواہ میں سے ایک حصہ ہر ماہ کٹتا ہے اور اس کے ساتھ سرکار اتنی ہی رقم اپنی طرف سے ملاتی ہے اور ریٹائر ہونے کے بعد وہ رقم یکمشت ملتی ہے ہمارے مفتیان کرام نے اسے حکومت کی طرف سے عطیہ وانعام اور اس کے عمل کی اجرت کا ایک حصہ قرار دے کر اس کے لینے کو جائز قرار دیا ہے (دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/ ۲۰۳)۔

☆☆☆

شرعی تناظر میں میڈیکل انشورنس

مفتی محمد رشید قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانے والے مختلف عمر کے افراد کے لئے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے ہوتی ہیں، مثلاً ایک لاکھ کا انشورنس ہو تو اس کا بیمہ ان رقموں کو معینہ مدت میں قسط وار ادا کرنا لازم ہوتا ہے، انشورنس کی پریمیم ایک سال کے لئے ہوتی ہے، اس سال کے اندر اگر بیماری ہو تو انشورنس کی رقم کی حد تک علاج کا خرچ انشورنس کمپنی فراہم کرتی ہے، سال گذر جانے پر پالیسی ختم ہو جاتی ہے اور اگلے سال کے لئے پھر پریمیم دینی ہوتی ہے، پریمیم کی رقم بیماری نہ ہونے کی حالت میں واپس نہیں ملتی، اسی طرح کے بیمہ کی حرمت کے متعلق حضرت مفتی تقی عثمانی دامت فیوضہم تحریر فرماتے ہیں: "بیمے میں قمار بھی ہے اور ربا بھی، قمار اس لئے کہ ایک طرف سے ادائیگی متعین ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی موہوم ہے، جو قسطیں ادا کی گئی ہیں وہ تمام رقم ڈوب بھی سکتی ہے اور اس سے زیادہ بھی مل سکتی ہے اسی کو قمار کہتے ہیں اور ربا اس طرح کہ یہاں روپے کا روپے سے تبادلہ ہے اور اس میں تفاضل (زیادتی) ہے کہ بیمہ دار کی طرف سے کم رقم دی جاتی ہے اور اسے زیادہ رقم ملتی ہے" (اسلام اور جدید معیشت: ۱۹۱) مذکورہ عبارت کی روشنی میں اس پالیسی کے تحت میڈیکل انشورنس کا حرام ہونا ظاہر ہے۔

۲- جمع شدہ رقم سے زیادہ وصول کی گئی رقم سود ہے۔

۳- نجی اداروں اور پرائیویٹ و پبلک بیمہ کمپنیوں کا معاملہ سود و جوے پر مشتمل ہوگا۔

☆ [illegible]

لہٰذا یہ معاملہ جائز نہیں اور اگر ان سے انشورنس کرالیا تو کیونکہ ان سے ملنے والی رقم اپنے ایک آپسی معاملہ کی بنیاد پر ہوگی جو عموماً قمار و ربا محض کی حقیقت پر مشتمل ہوگی، اس لئے اس ملی ہوئی رقم میں اپنی اصل رقم سے زائد ملی ہوئی رقم کو اس کے وبال سے بچنے کی نیت سے صدقہ کرنا یا اپنی ملکیت سے نکالنے کا حکم متوجہ ہوتا ہے (نظام الفتاوی ۲/ ۳۶۷)۔

۴- علماء عرب میں شیخ ابوزہرہ نے جواز اور عدم جواز کے لحاظ سے بیمہ کے دو حصے کئے ہیں:

۱- بیمہ کمپنیوں سے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

۲- حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے درمیان یہ نظام قائم کرے تو جائز ہے۔

(یعنی اختلاف صرف بیمہ کمپنیوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہے جو بیمہ سے کاروباری نفع کماتے ہیں، لیکن حکومت کے زیر اہتمام جو اجتماعی بیمے ہوتے ہیں ان کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، ان میں اجتماعی تعاون پایا جاتا ہے، خواہ یہ بیمے محنت کشوں کے درمیان ہوں یا دیگر ملازمین کے درمیان اسی طرح، خواہ ان کا دائرہ کار بعض گروہ تک محدود ہو یا مختلف گروہ کے لوگوں کو شامل ہو) (عقد التامین ر ۵۶)۔

سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا ہے، شیخ عبدالمنعم نمر نے بیمہ کمپنیوں سے بیمہ کو ناجائز اور حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے جائز کہا ہے، چنانچہ عدم جواز کے بعض وجوہ بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں حکومت چونکہ مختلف انتظامات کے ذریعہ عوام کی نگرانی ومالی کفالت کی ذمہ دار ہے اس بنا پر حکومت کی قائم کردہ تنظیموں سے بیمہ کرانا جائز ہے: "إن الحكومة راع أكبر ومسؤولة عن رعاياها" حکومت اور عوام کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی بڑے خاندان کا سربراہ کار افراد سے کچھ رقم جمع کرتا رہے اور حاجت وضرورت کے وقت ان پر خرچ کرے۔ "فلكل فرد إذن من أفراد الدولة في ماليتها العامة فإذا أخذ الفرد منها مالا

فمن حقه أخذ: لأن الدولة المسؤلة عنه والراعية لشؤونه وهذا الاعتبار غير قائم في الشركات" (الاسلام والتامین، ۲۰۹)۔

(ایسی صورت میں حکومت کے خزانہ میں ہر فرد کا حق ہے جب کسی نے خزانہ سے مال لیا تو اپنا حق وصول کیا، کیونکہ حکومت ہر فرد کے حقوق کی محافظ و ذمہ دار ہے، کمپنی پر یہ نگرانی وذمہ داری نہیں) (اسلام اور جدید دور کے مسائل ۱۸۹-۱۹۰)۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب تحریر فرماتے ہیں: آج کل ملکی حالات کی خرابی بھی اس بات کی متقاضی ہوچکی ہے کہ جان ومال وجائداد واملاک غرض ہر چیز کے بیمہ کرالینے کی کھلی اجازت دے دی جائے، اس لئے کہ اس سے اگرچہ پورا تحفظ نہ ہو مگر کچھ تحفظ تو ہوسکتا ہے بشرطیکہ بیمہ کرانے والے بھی قانونی اعتبار سے پورے اتریں، پھر پبلک اور پرائیوٹ بیمہ کمپنیوں کے مقابلہ میں جو بیمہ کمپنی نیشنل اور حکومت کی ہوچکی ہے ان میں بیمہ کرانا زیادہ اچھا رہے گا، اس لئے کہ حکومت قانونا بھی پورے ملک کے جان ومال کی حفاظت کی ذمہ دار ہوتی ہے اور وہ قانونا بھی اس ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، اس لئے حکومت کی بیمہ کمپنی اپنے قانون حکومت کے اعتبار سے جو رقم اپنے بیمہ کرنے والوں کو دے گی اس رقم کا حکم وہی ہوگا جو پرائیوٹ فنڈ میں حکومت یا محکمہ اپنے قانون کے اعتبار سے خواہ کسی نام سے دے ہم اس کو عطیہ وانعام قرار دے کر اس کا لینا اور استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں یا ایکسیڈنٹ وغیرہ میں یا کسی جانی ومالی نقصان کے حادثہ میں جو رقم حکومت دیتی ہے اس کو ہم عطیہ شمار کرتے ہیں، اس طرح اس رقم کو بھی حکومت کے عطیہ کے قبیل سے قرار دے سکتے ہیں، پس حکومت سے ملی ہوئی اس رقم کو خواہ نیشنل بیمہ کمپنی کے ذریعہ اور واسطہ سے دے اس کو یا اس کے کسی جزء کو ناجائز ربا وغیرہ قرار دے کر اخراج عن الملک کا حکم شرعا نہ ہوگا (نظام الفتاوی ۲/ ۳۲۷)۔

۵- بیمہ کا متبادل تعاونی بیمہ ہے جس میں شرکاء اپنی اپنی مرضی سے فنڈ میں رقمیں جمع کراتے ہیں اور سال کے دوران جن جن لوگوں کو کوئی نقصان پہنچا اس فنڈ سے ان کی امداد کرتے

ہیں، پھر سال کے ختم پر اگر رقم بچ گئی تو وہ شرکاء کو حصہ رسدی واپس کردی جاتی ہے یا ان کی طرف سے آئندہ سال کے فنڈ کے لئے ان کے حصے کے طور پر رکھ دی جاتی ہے شرعاً اس میں کوئی اشکال نہیں اور جتنے علماء نے بیمے پر گفتگو کی ہے وہ اس کے جواز پر متفق ہیں (اسلام اور جدید معیشت/۱۹۱)۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے ان کے بیمہ کرانے کی گنجائش ہے، فقیہ الامت حضرت مفتی محمود صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں بیمہ میں سود بھی ہے اور جوا بھی یہ دونوں چیزیں شرعاً ممنوع ہیں، بیمہ بھی ممنوع ہے، لیکن اگر کوئی شخص ایسے مقام پر اور ایسے ماحول میں ہو کہ بغیر بیمہ کرائے جان ومال کی حفاظت بھی نہ ہوسکتی ہو یا قانونی مجبوری ہو تو بیمہ کرانا درست ہے (فتاویٰ محمودیہ/۲۳۰)۔

☆☆☆

ہے تو دل کی آمادگی نہ ہونے کے باعث کسی دوسرے کے لئے اس کی جمع کردہ رقم سے استفادہ جائز نہیں ہوتا اس لئے کہ حدیث رسول ﷺ میں اس کی صراحت ہے کہ:

"لا یحل مال امرء إلا بطیب نفسه منه" (بیہقی فی شعب الایمان بحوالہ: سلطان محمد اصلاحی، اسلام کا تصور ملکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی)۔

لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ علاج ایک ضرورت ہے، اور بہت سی صورتوں میں وہ غیر معمولی طور پر گراں ہے جس کے تقاضوں کی ادائیگی "میڈیکل انشورنس" جیسی کسی اسکیم کے ذریعہ ہی پوری کی جا سکتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ اس کی ان اسکیم میں زیادہ سے زیادہ افراد کی شمولیت ہو، البتہ آمدنی اور حیثیت کے اعتبار سے ان کی قسطوں میں تفاوت ہو جبکہ اسکیم سے استفادے میں برابری اور مساوات کو یقینی بنایا جائے، اس تمہید کے بعد اب سوالات کے جوابات پیش ہیں:

۱- "میڈیکل انشورنس" (صحت بیمہ) کرایا جا سکتا ہے، البتہ چونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات سے "حسن ظن" ضروری ہے جس کی حدیث میں تاکید ہے، حضرت جابرؓ کی روایت سے اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد:

"لا یموتن أحدکم إلا وهو یحسن بالله الظن" (مسند احمد ۳/ ۲۹۳، ۳۳۰، ۳۳۴ طبع مصر)۔

دوسرے موقع پر حسن ظن کو حسن عبادت کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے:

"أن حسن الظن من حسن العبادة" (مسند احمد ۲/ ۲۹۷، ۳۰۴، ۴۰۷ طبع مصر)۔

اس لئے اس اسکیم میں شرکت آدمی دوسرے کی مدد کی نیت سے کرے، اپنے مولیٰ سے حسن ظن کے تقاضے سے بیماری سے محفوظ رہ کر زندگی گزارنے کا آرزو مند ہو، اللہ کے فیصلے سے اگر کوئی حصہ اس کی قسمت میں آ جائے تو مجبوراً ہی اسکیم سے فائدہ اٹھائے۔

۲- اس نیت سے جو شخص اپنا صحت بیمہ کرائے اور ضرورت پڑنے پر اپنی جمع شدہ رقم سے زیادہ کا علاج کرائے تو اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔

۳- "میڈیکل انشورنس" کی اسکیم سے فائدہ اٹھانے میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے اداروں کا حکم ایک ہوگا، اور ان دونوں کے مقاصد کے جزوی فرق سے اس کے حکم میں کوئی فرق اور نہ ہوگا۔

۴- سرکار انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو امداد اور تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

۵- ضرورت کے تقاضے سے "میڈیکل انشورنس" کی زیر نظر صورت کو گوارا کرنے کے باوجود اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا متبادل تلاش کرنا ضروری ہے، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ "أن في المال ...... سوى الزكوة" کے اصول پر حکومت کی طرف سے خوشحال طبقے سے علاج والا ٹیکس وصول کیا جائے، دوسری صورت میں ٹیکس کی موجودہ شرح میں ضرورت کے تقاضے سے نظر ثانی کر کے اس کے ایک حصے کو علاج کے لئے خاص کر دیا جائے، اس کے ساتھ ہی سرکاری اور نجی میڈیکل انشورنس کمپنی اسکیموں کو وسعت دے کر حسب حیثیت قسطوں میں تفاوت رکھتے ہوئے اس کے دائرے کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

۶- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں کے لئے لازم کر دیا گیا ہے، وہاں یہ انشورنس کرایا جا سکتا ہے، ساتھ ہی ضرورت کے تحت انشورنس کی اس سہولت سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

ہیلتھ انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد ارشد مدنی ☆

تجارتی انشورنس کی قسموں میں سے ایک قسم "میڈیکل انشورنس" بھی ہے، جس کے چلانے والے ادارے سرکاری اور غیر سرکاری دونوں ہوتے ہیں اور دونوں کے اصول وضوابط بھی مشترک ہوتے ہیں، یہ انشورنس انفرادی طور پر افراد کے لئے اور اجتماعی طور پر خاندان یا اداروں کے لئے بھی کرایا جا سکتا ہے، حکومت "میڈیکل انشورنس کا شعبہ" اس تصور کے ساتھ چلا رہی ہے کہ اس کے ذریعہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل ہوگا جو حکومت کے فرائض میں سے ہے اور کمپنیاں فائدے کے حصول کے لئے چلا رہی ہیں، بعض ملکوں میں اپنے شہریوں، بلکہ دوسرے ملکوں سے آنے والوں کے لئے اس انشورنس کو لازم قرار دے دیا گیا ہے (تلخیص ماخوذ از جاری شدہ خط)۔

انشورنس موجودہ زمانے کا کوئی نیا فقہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک تاریخ ہے، جس کی تفصیل کتابوں کے صفحات میں موجود ہے، علمائے اسلام اور فقہائے کرام میں اولین عالم دین اور فقیہ شیخ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ مطابق ۱۸۳۶ء) کو اس مسئلہ پر گفتگو کا موقع ملا اور انہوں نے اپنے فتوی میں انشورنس اور اس کے کاروبار کو ممنوع اور ناجائز قرار دیا (حاشیہ ابن عابدین ۳؍۲۷۰)، پھر شیخ ابن عابدین کے بعد علماء، فقہاء اور باحثین نے اس موضوع پر گفتگو کی اور غور وخوض کے بعد بعض علماء وفقہاء نے تجارتی انشورنس کی جملہ صورتوں کو حرام ٹھہرایا، بعض نے ہر صورت کو مباح وجائز

☆ نائب رئیس جامعہ امام ابن تیمیہ، مدینۃ السلام، مشرقی چمپارن، بہار۔

ہونے کی صورت میں یا اسے معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ادا کرے جب کہ قبل ازیں بیمہ دار نے تحفظ فراہم کرنے والے کو اس کے بالمقابل ایک متعین رقم یا متعینہ قسط میں مالی ادائیگی کر دی ہو (المذکرۃ الایضاحیہ للقانون المدنی الاردنی ص ۹۱۵)۔

انشورنس کی مذکورہ دونوں تعریفوں سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے بیمہ دار یا پالیسی خریدنے والا کہا جاتا ہے، وہ ایک اور شخص سے معاہدہ کرتا ہے جسے تحفظ فراہم کرنے والا کہتے ہیں (اور اکثر اوقات ایسا معاہدہ کرنے والی شراکتی کمپنی ہوتی ہے) اس شرط پر کہ پہلا شخص اس کمپنی کو قسط وار یا یکمشت ایک مخصوص رقم ادا کرے جس کے مقابلے کمپنی یہ ذمہ داری لے گی کہ وہ خود اسے یا اس شخص کو جسے یہ متعین و نامزد کر دے (جسے مستفید کہا جاتا ہے) حادثہ سے دوچار ہونے یا معاہدہ کے اندر مذکور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں ایک مخصوص رقم یا طے شدہ منافع یا کوئی دوسرا مالی معاوضہ ادا کرے گی۔

انشورنس کی مذکورہ تعریفات وتشریحات سے اس کے تین بنیادی عناصر کا علم ہوتا ہے جن کے بغیر انشورنس کا تحقق نہیں ہوسکتا اور وہ عناصر شارحین قانون کی صراحت کے مطابق یہ ہیں: خطرہ جسے تحفظ دیا جاتا ہے، انشورنس کی رقم، اور اس کی قسط۔

بہرحال ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے سودی کاروبار کرنا اور سود لینا دینا جائز نہیں ہے اور چونکہ انشورنس چاہے وہ "لائف انشورنس" ہو یا "میڈیکل انشورنس" یا کوئی دوسرا انشورنس ایک سودی کاروبار کا نام ہے لہذا ہمارے نزدیک حرام ہے۔ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ اسے پرہیز کریں۔

میڈیکل انشورنس میں جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونے کا حکم:

گذشتہ سطور میں یہ بات آچکی ہے کہ ہمارے نزدیک میڈیکل انشورنس کرانا حرام

لازم کر دیا گیا ہے ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرنا اضطراری حالت یا فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت آسکتا ہے، لیکن واضح رہے کہ اضطراری حالت میں اس کو جائز قرار دینے کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ مشہور عالم دین مفتی حبیب الرحمن نعیمی اپنے ایک استفتاء کے جواب میں رقم طراز ہیں کہ "مجوزین بیمہ کا یہ کہنا کہ اضطراری حالت میں جائز ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے، بلکہ صریح غلط فارق وقیاس ہے، کیونکہ خنزیر اور میتہ میں اضطرار کا ذکر موجود ہے اور سود وربا کے بیان میں حالت اضطرار کا قرآن کریم میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو اشیاء محرمات سے ہیں، حالت اضطراری میں قدر قلیل بطور قوت لایموت رکھی گئی ہیں، سود میں ہرگز یہ صورت جائز نہیں ہے، نیز یہ کہ اشیاء محرمہ جو حالت اضطرار میں جائز ہیں ان کی مقدار نہایت قلیل ہے تو سود جب بحالت اضطرار بفرض جائز بھی ہو تو اس کی مقدار بھی نہایت قلیل ہوگی، حالانکہ یہ عرفاً ممکن نہیں ہے، اس لئے بیمہ کرانا ہرگز جائز نہیں ہے" (ماہنامہ المنار، جنوری ۱۹۹۶ء ص)

اور فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت بیمہ کو جائز قرار دینے کے متعلق مفتی موصوف رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ "واضح ہو کہ یہ اصول اشیاء غیر منصوص میں اگر چل سکتا ہے تو اشیاء منصوص میں ہرگز جائز نہ ہوگا، اگر اسی طرح ضرورت کی بنا پر ناجائز کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو کوئی چیز ناجائز باقی نہیں رہے گی، خواہ وہ منصوص ہو یا غیر منصوص" (مرجع سابق)

لہٰذا اس ملک کے مسلم شہریوں کو جس ملک میں وہاں کے شہریوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" کرانا لازم کر دیا گیا ہے، اس قانون کے خلاف احتجاج اور حسب مقدور آواز اٹھانی چاہئے یا کم از کم مسلمانوں سے اس طرح کے قانون کی پابندی کرانے کو ختم کرانے کی کوشش کرنی چاہئے، لیکن اس کے باوجود اگر نجات کی کوئی سبیل نظر نہ آئے تو قانونی مجبوری کے تحت (حکومت کے امر کی خلاف ورزی سے بچتے ہوئے) "میڈیکل انشورنس" کرایا جاسکتا ہے، اور اس وقت یہاں ارتکاب أهون الضررين کا قاعدہ جاری ہوسکتا ہے (الاشباہ والنظائر ... ص ...)

والنظائر لابن الوکیل ۱؍۱۹۰)۔

البتہ بیمار پڑ جائیں تو افضل واحوط یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کی طرف سے دی جانے والی سہولت (سود) سے اجتناب کریں، لیکن اگر اس سہولت سے مستفید ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ علاج ومعالجے کے لئے نظر نہ آئے تو پھر اس سے مستفید ہوا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

لیکن اگر عاقد کا مرض مہلک ہے اور اس زائد رقم کے علاوہ علاج کی کوئی صورت نہیں ہے تو بوجہ ضرورت بقدر ضرورت اس رقم زائد سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب گنجائش ہو تو زائد استعمال شدہ رقم واپس کر دے، واپسی میں دشواری ہو تو صدقہ کر دے۔

۳- سرکاری ونجی صحت بیمہ اداروں میں کیا فرق ہے؟

دونوں اداروں کے طریقہ کار ایک ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہے، اگر سرکاری ادارے کی بابت یہ کہا جائے کہ زائد رقم سرکاری عطیہ وتعاون ہے تو بیمار نہ ہونے کی صورت میں جو اصل رقم سوخت ہو جاتی ہے اس کی تاویل کیا ہوگی؟ اس لئے میسر وغرر کی بنیاد پر سرکاری ادارے سے صحت بیمہ کرانا ناجائز ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر زائد رقم دیتا ہے اس کو تعاون نہیں قرار دیا جا سکتا، اگر کیونکہ تعاون کی تعریف صادق نہیں آتی یہ زائد رقم ایک ایسے عقد کے نتیجہ میں مل رہی ہے جو سود وغرر پر مشتمل ہے، البتہ وقت ضرورت بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہوگی۔

۵- میڈیکل انشورنس کا شرعی متبادل کیا ہے؟

اگر اسلامی نظام کا قیام ہوتا ہے تو بیت المال مریضوں کا علاج کرنے کا نظم عدم استطاعت کی صورت میں کرے گا۔

ہندوستان جیسے ملک میں باہمی تعاون کے ذریعہ یہ کام انجام پائے گا جس کی مختلف صورتیں ہیں، ہر گاؤں اور ہر شہر کے اصحاب خیر ضرورت مندوں کے علاج کے لئے ایک فنڈ مختص کریں، باہمی تعاون سے معیاری ہسپتال بنائے جائیں جن میں ضرورت مندوں کا علاج مفت

کیا جائے اور باحیثیت لوگوں کے علاج سے جو فائدہ ہو اس کو غریبوں کے علاج معالجہ پر خرچ کیا جائے۔

یک شہر کے لوگ چٹ فنڈ کے ذریعہ ہر وقت خطیر رقم جمع رکھ سکتے ہیں کوئی بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج پر یکمشت رقم لگائی جا سکے اور پھر ہر ممبر کو جمع کی ہوئی رقم دیر سویر واپس ہو جائے۔

۲۔ جن ممالک نے میڈیکل انشورنس کو لازمی قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لئے کیا حکم ہے؟

جن ملکوں نے داخل ہونے والے کے لئے صحت بیمہ کرانا ضروری قرار دیا ہے وہاں جانے والوں کے لئے صحت بیمہ کرانا ضرورت شرعی کی بنیاد پر درست ہوگا اور بوقت ضرورت بقدر ضرورت زائد رقم کا استعمال بھی درست ہوگا، البتہ اگر ان ملکوں میں داخل ہونے والے باحیثیت و بااثر ہوں تو اس نظام کو بدلنے کا مشورہ حکمرانوں کو ضرور دیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس کی شرعی حیثیت

مفتی اقبال احمد قاسمی☆

۱- "میڈیکل انشورنس" اپنی ہیئت کے اعتبار سے ایک تعاونی بیمہ ہے، تعاونی بیمہ کے جواز پر تقریباً فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ عقد تبرع کی ایک قسم ہے جس کا مقصد اصلی نقصانات کی تقسیم اور مصیبت زدہ کے راحت رسانی میں اشتراک ہے، اس کے لئے جو لوگ رقومات جمع کر کے حصہ دار بنتے ہیں وہ نقصان رسیدہ شخص کے معاون ثابت ہوتے ہیں، تعاونی بیمہ گروہ کا مقصد نہ تجارت ہوتا ہے نہ دوسروں کے مال سے حصول نفع، بلکہ اپنے درمیان نقصانات کی تقسیم اور اس کی تلافی مقصود ہوتی ہے اس میں جو کمی ہوتی ہے وہ کمپنی یا حکومت اس کو پورا کرتی ہے، تعاونی بیمہ میں "رباء الفضل" اور "ربا النسیہ" بھی نہیں ہوتا، رہا غرر وخطرہ کہ نہ معلوم اس کا فائدہ کس کو پہنچے؟ تو یہ اس لئے جواز میں معتر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عوض یا قرض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں، اور یہاں یہ عقد تبرع ہی ہے۔ "المجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ" کے فقہی فیصلوں منعقدہ ۱۰ رشعبان ۱۳۹۸ھ میں ان کے یعنی تعاونی بیمہ کے جواز پر علماء کا اتفاق ہو چکا ہے (فقہی فیصلے ر ۳۸)۔

۲- علاج معالجہ کے معاملہ میں شریعت نے ممنوعات ومحرمات کے ارتکاب کے لئے لچک رکھی ہے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے بچاؤ کے لئے بہت سے مواقع میں ناجائز چیزوں کو جائز رکھا گیا ہے، مثلاً سونے کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن دانتوں کی

☆ مدرسہ اشاعت العلوم، کانپور

بیماری میں سونے کے تاروں سے دانت باندھنے کی اجازت ہے، اسی طرح ریشمی کپڑا منع ہے لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک بیمار کے لئے خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا بغرض علاج جائز ہے، بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفایابی کی اطلاع دی ہو اور جائز چیزوں میں اس کا کوئی بدل نہ ہو، یہی مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے (معارف السنن: ۱۹۴/۲، عالمگیری ۵/۳۵۵)۔

علاج کے معاملہ میں شریعت کی نرم روش کا بھی تقاضا ہے کہ میڈیکل انشورنس میں اگر خرابی بھی ہے لیکن علاج میں یہ طریقہ مشکل کو آسان بناتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

۴- موجودہ دور میں جبکہ مسلمانوں کے مجموعی حالات اور ضروریات کی بنا پر بہت سی چیزوں میں ضرورتاً جواز نکالا جارہا ہے اور ہندوستانی مسلمانوں کے لئے مطلق بیمہ کے جواز کے فیصلے تک کئے جاچکے ہیں، ایسی صورت حال میں میڈیکل انشورنس (جس کو تعاونی بیمہ کی قسم مانا جاتا ہے) اگر تعاونی بیمہ نہ بھی ہو تو حاجت وضرورت کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے جواز کا حکم پانے کا مستحق ہے۔

امام محمدؒ کی تصریح کے مطابق ایسے ملک میں جو اصلاً "دار الحرب" ہو لیکن اہل اسلام سے وہاں کی مصالحت ہو گویا اس کی حیثیت "دار المعاہدہ" کی ہو جائے تو ان سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال ونفع کا حصول مسلمان کے لئے جائز ہے۔

"فلو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام فدخل إليهم مسلم وبايعهم بالدرهمين لم يكن بذلك بأس، لأن بالموادعة لم تصر دارهم دار الإسلام" (الشرح الکبیر ۴/۱۴۸۸)۔

(اگر دار الحرب کے لوگ اہل اسلام سے صلح کرلیں پھر کوئی مسلمان ان کے ملک میں جائے اور دو درہم کے بدلے ایک درہم خرید کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ مصالحت کی وجہ سے ان کا ملک دار الاسلام نہیں بن جاتا)۔

خلاصہ یہ کہ ”میڈیکل انشورنس“ اولا ممنوع بیمہ کے تحت داخل نہیں، ثانیا علاوہ معاوضہ میں بہت سی ممنوعات حد جواز میں آجاتی ہیں، ثالثا میڈیکل انشورنس اگر ممنوع بیمہ کی ایک قسم ہوتو بھی ہندوستانی سماج میں بربنائے حاجت وضرورت اس کی گنجائش ہوگی۔

لہذا موجودہ حالات میں مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس جائز ہے، اس اصل حکم کے بعد باقی جزئیات کا حکم نمبروار حسب ذیل ہے:

۱- میڈیکل انشورنس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ وہ غیر مستطیع حضرات جو علاج کی حیثیت نہیں رکھتے ان کے لئے بربنائے حاجت میڈیکل انشورنس کرانا تو جائز ہے، مستطیع اور باحیثیت لوگوں کے لئے جواز اس وقت ممکن ہے جب اس کو تعاونی بیمہ کی ایک قسم تسلیم کرلیا جائے ورنہ اس کا جواز ضرورت تک محدود رہے گا۔

۲- جن کے لئے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہے ان کے لئے اس کے نتیجے میں علاج سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- ضرورت مند کا مقصد میڈیکل انشورنس کرکر علاج کی سہولت حاصل کرنا ہے۔ کمپنیوں کے مقاصد کے اختلاف سے انشورنس کرانے والے کے لئے حکم نہ بدلے گا اور ”الامور بمقاصدها“ کی بنا پر خود کمپنیوں کی نیت کے اعتبار سے کمپنی جائز یا ناجائز کام کی مرتکب کہلائے گی، محض نفع خوری کی نیت ہوگی تو بیمہ کا یہ کاروبار حرام ہوگا، ورنہ جائز رہے گا۔

۴- سرکاری یا غیر سرکاری ادارے علاج کے لئے مریض پر اس کی جمع سے زائد رقم جو خرچ کرتے ہیں یہ ادارہ کی طرف سے مریض کا تعاون ہے، اس لئے جائز ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کی موجودہ شکل بھی تعاونی بیمہ ہونے کے باعث حد جواز میں ہے لیکن جو بالکل غریب افراد ہیں ان کے لئے استفادہ کی اس میں کوئی راہ نہیں، یعنی جو انشورنس کرانے کی بھی اہلیت نہیں رکھتے وہ علاج سے بھی محروم ہیں، اس لئے ایسے غریب افراد کے لئے بھی اسکیم میں کوئی ترتیب بنانی چاہئے، یا کم از کم مخصوص فنڈ، صدقات وخیرات کا ایک

حصہ اس میں فراہم کرنے کے فریقوں کے لئے گراں علاج کی سہولت فراہم کرنی چاہئے تاکہ اصل مقصد کی تکمیل ہو سکے۔

۲۔ "جبری انشورنس" میں انسان مجبور ہے اس میں مجبوری کے تحت آنے والے افراد تو معذور ہی ہیں لیکن چونکہ انشورنس کرانا تو جائز ہے تو مجبور و غیر مجبور سب کے لئے گنجائش ہے اور گراں علاج سے بچنے کی سہولت کا فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے، خصوصاً حاجت مند افراد کے لئے جواز واضح ہے۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مفتی سعید الرحمن قاسمی ☆

میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) سے متعلق بھیجے گئے سوالات کے جوابات بالترتیب قلم بند کئے جا رہے ہیں:

۱- عام حالات میں میڈیکل انشورنس کرانا شرعاً ناجائز و حرام ہے اس لئے کہ یہ قمار (جوا) سود اور غرر پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں شریعت اسلامیہ کی نظر میں ناجائز و حرام ہیں۔ اس میں قمار (جوا) اس طور پر حرام ہے کہ پالیسی ہولڈر ایک موہوم بیماری کے علاج و معالجہ کے لئے ایک متعینہ رقم جمع کرتا ہے اگر وہ اس مدت متعینہ کے اندر بیمار نہیں پڑتا ہے تو پالیسی ہولڈر کو اس کی جمع شدہ رقم واپس نہیں ملتی ہے اور یہی قمار ہے اور اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون﴾ (سورۂ مائدہ: ۹۰)۔

(اے ایمان والو! شراب، جوا، پوجا کے بت اور جوئے کے تیر یہ سب شیطان کے گندے اعمال ہیں، لہذا تم ان سے پرہیز کرو تا کہ کامیاب ہو جاؤ)۔

اور اس پالیسی کے اختیار کرنے میں سود اس طور پر ہے کہ جو رقم جمع کی جاتی ہے بیمار پڑنے پر اس سے زیادہ رقم کے ذریعہ علاج و معالجہ کرانے کا معاہدہ ہوتا ہے اور یہی سود ہے۔ اس

☆ مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

لئے کہ زائد رقم سے جو استفادہ کیا جائے گا وہ خالص سود ہے اور اس کی حرمت بھی نص قطعی سے ثابت ہے، حق سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿واحل اللہ البیع وحرم الربوا﴾ [سورۂ بقرہ، آیت ۲۷۵]۔

(اللہ رب العزت نے خرید وفروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام)۔

۲- اس پالیسی میں غرر (دھوکہ) ہے، کیونکہ یہ معاملہ وعدہ مالی خطرے کے پیش نظر ہوتا ہے جو موہوم ہے یعنی فی الواقع پیش آ بھی سکتا ہے اور نہیں بھی آ سکتا ہے اور اسی کا نام غرر ہے جس کی ممانعت حدیث شریف سے بالکل واضح ہے۔

"نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر" (صحیح مسلم)۔

(رسول اللہ ﷺ نے کنکری کے ذریعہ بیع اور غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

۲-۳-۴- اگر کسی شخص نے بیمہ کرایا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ رقم ہی سے استفادہ کر سکتا ہے اس سے زائد رقم سے استفادہ اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ سود ہے، اور سودی رقم کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے ذاتی کسی بھی مصرف میں اس کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں، بلکہ بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا، اور اس کی نظیر کتب فقہ کا وہ جزئیہ ہے جس میں یہ صراحت ہے کہ قرض دے کر اس سے زائد رقم لینے کو سود قرار دیا ہے۔

"کل قرض جر نفعا فہو ربا" (الدر المختار)۔

لیکن اگر بیمہ کرانے والا ایسے مہلک مرض میں مبتلا ہو گیا کہ جس کے علاج ومعالجہ پر خطیر رقم صرف ہوگی جس کے لئے اس کی جمع شدہ رقم ناکافی ہے اور علاج کرانے کے لئے اسے کوئی قرض دینے کے لئے بھی تیار نہیں ہے اور علاج نہیں کرایا گیا تو جان کی ہلاکت کا ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں بدرجۂ مجبوری اس کے لئے اس اضافی رقم سے استفادہ جائز ہونا چاہئے جس طرح سے کہ مضطر کے لئے جان بچانے کی خاطر مردار اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، البتہ صحت یابی کے بعد جو اضافی رقم صرف ہوئی ہے اس کی واپسی لازم

وضروری ہوگی۔

واضح رہے کہ مذکورہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ غیر سرکاری ادارہ سے صحت بیمہ کرا رہا ہو اور اگر سرکاری ادارہ سے کرایا ہو تو راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے، اس لئے کہ اس صورت میں اضافی رقم سرکاری جانب سے امداد وتعاون سمجھا جائے گا، کیونکہ ملک کے ہر شہری کو تحفظ دینا اور بوقت ضرورت اس کی امداد وراحت رسانی کے کام انجام دینا سرکاری ذمہ داری ہے۔

۵۔ اس کی شرعی اور جائز متبادل صورت یہ ہے کہ جہاں امارت شرعیہ قائم ہے اور وہاں بیت المال کا نظام ہے تمام مسلمان اس میں اپنی زکاۃ، عشر ودیگر صدقات واجبہ کی رقم جمع کریں اور وہاں سے ایسے مریضوں کا علاج کرایا جائے اور جہاں یہ نظام قائم نہ ہو وہاں صوبائی یا ضلعی یا محلہ کی سطح پر اجتماعی طور پر زکاۃ ودیگر صدقات واجبہ کی رقم جمع کی جائے اور وہاں سے مریضوں کی امداد ہو۔

واضح رہے کہ اس تنظیم کا ذمہ دار ایسے افراد کو بنایا جائے جو متدین، امانت دار اور پابند شرع ہوں تاکہ رقم صحیح مصرف میں صرف ہو۔

۶۔ جن ملکوں میں وہاں کے باشندوں کے لئے صحت بیمہ کروانا لازم وضروری ہے وہاں بدرجۂ مجبوری اس کے لئے صحت بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت ہوگی، اس لئے اصول فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے:

"الضرورات تبیح المحظورات" (الاشباہ والنظائر)۔

(مجبوریاں ممنوعات کو جائز قرار دیتی ہیں)۔

البتہ اضافی رقم سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے جو جواب نمبر ۲، ۳، ۴ میں تحریر کی گئی ہے۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس

مولانا محمد رضوان ندوی ٭

تمہید:

ماحولیاتی عدم توازن، غذائی اشیاء میں ملاوٹ، اخلاقی زوال، دل و دماغ کو نقصان پہنچانے والے مشروبات و ماکولات کا استعمال، صحت کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری اصول وضوابط کی عدم رعایت کی وجہ سے ایڈز و کینسر اور اس جیسے دیگر مہلک و سنگین امراض پیدا ہوتے جارہے ہیں، تو وہیں دوسری طرف میڈیکل سائنس نے بھی حیرت انگیز حد تک ترقی کی ہے، اور طبی تحقیقات کے ذریعہ مہلک و پیچیدہ ترین امراض کا علاج دریافت کرلیا گیا ہے، البتہ بعض سنگین امراض کے علاج تک میڈیکل سائنس کی ابھی رسائی نہیں ہو پائی ہے، لیکن تحقیق و ریسرچ کا کام جاری ہے، اور انشاء اللہ ایک دن وہ ضرور آئے گا کہ ان امراض کا علاج دریافت کرلیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ہر مرض کی دوا موجود ہے" (الحدیث)[1]

[1] بخاری ۲/ ۸۴۷، کتاب الطب، باب ما انزل اللہ داء الا انزل لہ شفاء۔

جدید میڈیکل سائنس نے ان پیچیدہ و سنگین امراض کا علاج تو دریافت کرلیا ہے، مگر جدید طبی ذرائع و وسائل سے علاج اتنا گراں ہے کہ عام و متوسط آدمی کے بس کی بات نہیں ہے، کسی فرد یا طبقہ سے سودی قرض لئے بغیر علاج کرانا مشکل ہے، چونکہ آج انسانی جذبہ تعاون مفقود

٭ جامعہ [illegible]

ہے، اس لئے حکومت نے "میڈیکل انشورنس" (صحت بیمہ) کا پروگرام شروع کیا ہے تاکہ علاج ومعالجہ آسان ہو سکے۔

حکومت ہند کا انشورنس کا مرکزی ادارہ "جنرل انشورنس کارپوریشن آف انڈیا" ہے، جس کا ایک شعبہ "میڈیکل انشورنس" کا ہے، اور اس شعبہ کو مذکورہ ادارہ کی زیر نگرانی چار ذیلی ادارے چلا رہے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- یونا یٹڈ انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۲- اورینٹل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۳- نیشنل انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔
۴- نیو انڈیا انشورنس کمپنی لمیٹڈ۔

مذکورہ چاروں اداروں کے اصول وضوابط تقریباً یکساں ہیں۔

میڈیکل انشورنس ایک تعارف:

انشورنس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف عمر کے افراد کے لئے الگ الگ انشورنس کی رقم متعین ہوتی ہے، اور ہر سال قسط کی شکل میں ایک متعین رقم جمع کرنی ہوتی ہے، اور اس سال کسی پیچیدہ بیماری میں مبتلا ہونے پر داخل ہسپتال شخص کا علاج کمپنی برداشت کرتی ہے (جس رقم کی زیادہ سے زیادہ حد معاہدہ کے وقت متعین ہوتی ہے اس سے علاج کرایا جاتا ہے) اور اس سال بیمار نہ ہونے کی صورت میں جمع کی ہوئی رقم واپس نہیں ملتی ہے، پھر اگلے سال کے لئے مقررہ قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

نیز سرکاری انشورنس کمپنیوں کے علاوہ کچھ پرائیوٹ کمپنیاں مثلاً ٹاٹا اے آئی جی AIG کمپنی، ICICI بینک، HDFC بینک وغیرہ کمپنیاں بھی میڈیکل انشورنس کر رہی ہیں، البتہ ان کا مقصد نفع اندوزی ہے، اس لئے ان کی پالیسی بڑی جاذب نظر دکھانے والی ہے، لیکن ان کی شرائط زیادہ سخت ہیں۔

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم:

سرکاری میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا مقصد سماجی خدمت، اور پرائیوٹ کمپنیوں کا مقصد نفع اندوزی ہے، لیکن یہاں اس سے بحث نہیں ہے، مقاصد کچھ بھی ہوں اس سے عام لوگوں کو ح ومعالجہ کی سہولت حاصل ہے، بعض امراض کے لئے اتنا پیسہ درکار ہوتا ہے کہ ایک ایسے اسپتال میں جہاں علاج کے لئے تمام سہولیات مہیا ہوں، ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی کہ وہ اپنا علاج وہاں کرا سکے، لیکن صحت انشورنس کے ذریعہ یہ چیز آسان ہے کہ آدمی صحت کی حالت میں تھوڑی تھوڑی رقم قسطوں میں جمع کرتا رہے اور بیمار ہونے پر اس سے فائدہ اٹھائے۔

سوشل سیکورٹی و سماجی خدمت وتحفظ یہ ایک خوشنما عنوان ہے، ورنہ عملی طور پر اس کا جائزہ لیتا ہے کہ حکومت کا مقصد خدمت نہیں ہے، اگر مقصد خدمت ہوتا تو غربا اور متوسط طبقے کے وہ افراد جو اپنا علاج کرانے کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں حکومت ان کا بالکل مفت علاج کراتی، اور صحت بیمہ کرانے والوں کو بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ واپس کرتی۔

میڈیکل انشورنس کے عدم جواز کے کئی اسباب ہیں:

پہلا سبب:

اس میں غرر کثیر پایا جاتا ہے، وہ اس طور پر کہ انشورنس مستقبل میں پیش آنے والی امکانی بیماری پر ہو رہا ہے اور بیماری کا پیش آنا غیر یقینی وموہوم ہے، اور پیش نہ آنے کی صورت میں اس کی جمع شدہ رقم بلا عوض چلی جائے گی، غرض غرر کثیر انشورنس کا جز لاینفک ہے، اور معاملات میں غرر کثیر ناجائز ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے:

"نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر"

(اللہ کے رسول ﷺ نے کنکریوں کے ذریعہ خرید وفروخت کرنے اور دھوکہ والی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

میڈیکل انشورنس کی بابت مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ:

برصغیر ہندوپاک کی معروف علمی شخصیت مفتی رشید احمد صاحب کا بھی فتویٰ صحت بیمہ کے ناجائز ہونے کا ہے، استفتاء، جواب نقل کیے جاتے ہیں:

سوال: امریکہ میں میڈیکل (علاج معالجہ) کی سہولتیں پرائیویٹ اداروں کے سپرد ہیں، حکومت وقت کی طرف سے لوگوں کے علاج کے لئے ہسپتال وغیرہ کا انتظام نہ ہونے کے برابر ہے، حکومت کا کہنا ہے کہ مریض کو چونکہ اچھے سے اچھے علاج اور دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے، اور پرائیویٹ ادارے زیادہ خوش اسلوبی سے علاج معالجہ کی سہولتیں بہم پہنچا سکتے ہیں، عام لوگوں نے علاج کے لئے پرائیویٹ کمپنیوں سے انشورنس (بیمہ) کرایا ہوتا ہے، ضرورت پڑنے پر مریض کے تمام اخراجات انشورنس کمپنی ہسپتال کو ادا کردیتی ہے، انشورنس کمپنی بیمہ کرانے والے سے ماہانہ کچھ رقم وصول کرتی ہے، کیا امریکہ جیسے ماحول اور صورت حال میں اس مقصد کے لئے انشورنس کرانا جائز ہے؟

جواب: جائز نہیں ہے، واللہ اعلم (احسن الفتاوی ۷ / ۲۵)۔

جمع شدہ رقم سے زائد رقم کا علاج میں استعمال؟

جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے، اور قرض سے منافع حاصل کرنا ناجائز ہے، اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"کل قرض جر منفعة فهو ربا".

(ہر وہ قرض جس سے کوئی فائدہ حاصل ہو وہ سود ہے) (کنز العمال ۶ / ۲۳۸، حدیث ۱۵۵۱۶، موسسۃ الرسالۃ بیروت)۔

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے اور قرض لینے والا اسے کوئی ہدیہ وتحائف پیش کرے تو اس کو مت قبول کرو۔

"اذا أقرض أحدكم قرضا فاهدى إليه طبقا فلا يقبله أو حمله على دابته فلا يركبها، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك(عن انس)" (کنز العمال ۶/۲۳۸، حدیث ۱۵۵۱۵)۔

(جب تم سے کوئی کسی کو قرض دے تو وہ (قرض دار) اسے تشتری ہدیہ دے تو اسے چاہئے کہ قبول نہ کرے، یا اسے اپنی سواری پر سوار کرے تو وہ اس میں سوار نہ ہو، الا یہ کہ پہلے سے ہی ان کے درمیان اس طرح کا معمول رہا ہو)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

(اگر مقروض قرض خواہ کو باعتبار وزن قرض سے زائد واپس دے ... تو اگر اتنی زیادتی ہے جو دو وزنوں میں ہوا کرتی ہے اس طور پر کہ وہ ایک میزان میں ظاہر ہو دوسری میں (زیادتی) ظاہر نہ ہو تو جائز ہے، اور ایک یا دو درہم کی مقدار زیادہ ہے، وہ درست نہیں ہے) (رد المحتار ۳/۱۷۶)۔

میڈیکل انشورنس کا پروگرام چلانے والی کمپنیاں مریض کی جمع شدہ رقم سے جو زائد پیسہ اس کے علاج میں صرف کرتی ہیں وہ ربا و سود ہے، دوسری چیز یہ ہے کہ صحت بیمہ کرانے والے بہت سے افراد بیمار نہیں ہوتے اور ان کی رقم ضبط ہو جاتی ہے، تو اس کا علاج دوسروں کی ناجائز طور پر ضبط شدہ رقم سے کیا جا رہا ہے اور یہ ناجائز ہے، نیز آج کل بہت زیادہ شرح فیصد پر سودی قرض دینے کا عام رواج ہے، تجار اور بڑی تجارت پیشہ کمپنیاں سودی قرض لیتی ہیں تو امکان قوی ہے کہ یہ کمپنیاں بھی سودی قرض دیتی ہوں گی اور سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا زائد پیسہ اس کے علاج میں خرچ کیا جاتا ہوگا، تو سود کا استعمال وہ بھی اپنی رقم پر ملنے والا سود درست نہیں ہے، ورنہ اس دور میں یہ جذبہ تعاون وانسانی ہمدردی اہل دولت کے پرستاروں کے پاس کہاں کہ دوسرے کا علاج اپنی محنت کی کمائی سے کریں۔

قانونی مجبوری کے تحت میڈیکل انشورنس کا حکم:

جن ممالک میں داخلہ کے لئے میڈیکل انشورنس قانونا ضروری ہے، تو جن لوگوں کی

آمدورفت تجارتی مقاصد کے لئے ضروری ہے، اسی طرح دعوت وتبلیغ یا کسی علمی ودینی مجلس میں شرکت کے لئے جانا ضروری ہو، یا مسلم ممالک کے سفراء کا وہاں قیام وواقفہ سفارتی تعلقات برقرار رکھنے کے لئے لازم ہوتا ہے تو "الضرورات تبیح المحظورات" (الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری ۹۴) کے تحت ان تمام لوگوں کے لئے صحت بیمہ کرانے کی اجازت ہوگی، ورنہ اقتصادی، دینی، دعوتی وسفارتی تعلقات کو نقصان پہنچے گا، البتہ سیر وتفریح اور سیاحت کے لئے جانے والوں کے لئے اس کا جواز نہیں ہوگا۔

وہ مسلمان جو وہاں کے مستقل باشندے ہیں یا ان کو حقوق شہریت ملے ہوئے ہیں، ان کے لئے صحت بیمہ قانونا لازم ہے، ورنہ ملکی قانون کی خلاف ورزی کے الزام میں بہت سی دشواریوں وپریشانیوں میں مبتلا ہونے کا قوی خطرہ ہے اور کسی بھی ملک میں وہاں کے شہریوں پر اس کے ملک کے قانون کی پاسداری لازم ہوتی ہے، لیکن کوئی بھی قانون جو اسلامی احکام سے متصادم ہو اور مزاج شریعت سے میل نہ کھاتا ہے، اس سے مسلمانوں کے لئے اجتناب بھی ضروری ہے، اور جہاں تک ممکن ہو اس طرح کے قانون کے خاتمہ کی جدوجہد کریں، قانون کی منسوخی مشکل ہو تو کم از کم اس سے مسلمانوں کو مستثنیٰ رکھنے کا مطالبہ کریں، اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو دل میں اس کو برا سمجھیں۔

اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (سنن النسائی بشرح السیوطی ۸ /۱۱۱، باب تفاضل اہل ایمان، دار احیاء التراث العربی)۔

(تم میں سے کوئی کسی منکر کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل دے، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو زبان سے روک دے اور اگر یہ بھی نہ کر سکے تو دل میں برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

(کوئی آدمی دو آزمائشوں سے دوچار ہو اور وہ دونوں برابر ہوں تو ان میں سے جس کو چاہے اختیار کرلے، اور اگر وہ دونوں مختلف ہوں تو ان میں سے کم مضرت والی کو لے گا، اس لئے کہ حرام کا ارتکاب صرف ضرورت کے وقت جائز ہے، اور زیادہ ضرورت میں شامل نہیں ہے)۔

وہاں مقیم مسلمانوں کے لئے ''صحت بیمہ'' سے کوئی مفر نہیں ہے، لہذا ''إذا ضاق الأمر إتسع'' (۳) کے تحت اس کی اجازت ہوگی۔

نیز صحت بیمہ کے عدم جواز کی ایک وجہ غرر ہی ہے، اور معاملات میں جب غرر سے بچنا محال ہو تو غرر کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہے۔

علامہ ابن قیم جوزی فرماتے ہیں:

''فليس كل غرر سبب للتحريم، والغرر إذا كان يسيرا أولا يمكن الإحتراز منه، لم يكن مانعا من صحة العقد'' (زاد المعاد ۵/ ۸۲۰، مؤسسۃ الرسالۃ مکتبۃ المنار الاسلامیہ)۔

ہر غرر حرمت کا باعث نہیں ہوتا ہے، اگر غرر معمولی ہو یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو معاملہ کے درست ہونے میں وہ مانع نہیں ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے باشندوں یا وہاں سے باہر آنے والوں کے لئے قانوناً لازم ہے تو قانونی مجبوری کے تحت اور بہت سے مفاسد سے بچنے کے لئے اس کی اجازت ہوگی، اور بیمار پڑنے پر انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانے کی بھی اجازت ہوگی، البتہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد سے مستفید ہونے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں صحت بیمہ کرانا قانونی مجبوری ہے، اور وہ مجبوری و اضطرار کی حالت میں صرف ضرورت بھر ہی عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

سرکاری و پرائیویٹ کمپنیوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں:

سرکاری و پرائیویٹ میڈیکل انشورنس کمپنیوں میں جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور قرض سے فائدہ حاصل کرنا ربا اور سود ہے، اگرچہ حکومت کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ رعایا کی دیکھ ریکھ کرے، اور ان کے علاج معالجہ کی فکر کرے اور انہیں ہر ممکن سہولت بہم پہنچائے، اس لحاظ سے تو حکومت کا اپنی طرف سے اس کے علاج میں زائد رقم خرچ کرنا اور مریض کا اس سے استفادہ جائز ہونا چاہئے، لیکن یہاں یہ مشروط ہے کہ حکومت صرف صحت بیمہ کرانے والوں کو یہ سہولت دیتی ہے جن کا بیمہ نہیں ہے ان کو نہیں، لہذا یہ "كل قرض جر منفعة فهو ربا" (کنز العمال ۶/۲۳۸ حدیث ۱۵۵۱۶) کے تحت داخل ہے۔

تجاویز و مشورے:

میڈیکل انشورنس کے انفرادی و اجتماعی زندگی میں کچھ دنیاوی فوائد ضرور ہیں، لیکن اس میں غرر کثیر، قمار اور خطر پایا جاتا ہے جس کی بنا پر یہ ناجائز ہے اور ظاہری فوائد و سہولیات کے مقابلہ اس کے دنیاوی و اخروی نقصانات اتنے زیادہ ہیں کہ اس کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

نیز ایسا بھی نہیں ہے کہ میڈیکل انشورنس کی مروجہ صورت کے علاوہ علاج معالجہ بالکل ناممکن ہو یا معدوم پایا جاتا ہو کہ اس کو اختیار کرنا ضروری ہو، یہ بھی نہیں ہے۔

شریعت اسلامی جو آفاقی و ہمہ گیر شریعت ہے، اس میں زندگی کے تمام مسائل کا حل موجود ہے، حیات انسانی کا کوئی گوشہ نہیں ہے جس میں شریعت رہنمائی و رہبری نہ کرتی ہو، قیامت تک پیش آمدہ مسائل و مشکلات اور نت نئے معاملات کا واضح مفید و قابل قبول حل صرف اور صرف اسلامی شریعت میں موجود ہے۔

غریب متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے جو لوگ اپنے علاج کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے ہیں، ان کے علاج و معالجہ کے لئے شریعت کی تعلیمات کی روشنی میں ایسی شکلیں ممکن

ہیں، جن کو اپنانے سے ہر شخص کو علاج کرانا آسان ہوگا، اس سلسلہ میں چند تجاویز پیش خدمت ہیں:

۱- زکوۃ وصدقات سے علاج:

اسلام کے نظام زکوۃ کا بنیادی فائدہ یہ ہے کہ اس سے جہاں مالداروں کا مال پاک ہوتا ہے، وہیں غربا و مساکین کی امداد و نصرت ہوتی ہے، اہل حاجت، پریشان حال، یتیم و بے سہارا، اپاہج و معذور، بیوہ و مریض اور ضرورت مند کی کفالت ہوتی ہے، لہذا زکوۃ کے مال سے ان کا علاج کرادیا جائے، یعنی بیماروں کو زکوۃ کی رقم دی جائے تاکہ وہ اپنا علاج کراسکیں، اور اگر زکوۃ کی رقم علاج کے لئے ناکافی ہو تو شریعت نے اصحاب ثروت پر زکوۃ کے علاوہ بھی رقم واجب کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"إن في المال لحقا سوى الزكوة" (سنن الترمذی ۳/ ۳۸، باب ما جاء ان فی المال حقا سوی الزکاۃ، دار الحدیث للازہر قاہرہ)۔

اور علامہ سید سابق نقل فرماتے ہیں:

(تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ زکوۃ دینے کے بعد بھی اگر مسلمانوں کو کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس میں مال صرف کرنا ضروری ہے، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ لوگوں پر اپنے قیدیوں کو فدیہ دے کر چھڑانا واجب ہے، چاہے اس میں ان کا پورا مال لگ جائے، اور یہ اجماع ہے) (فقہ السنۃ ۱/ ۹۸ ۳، دار الکتاب العربی بیروت)۔

نیز اس کی کوئی حد یا نصاب متعین نہیں ہے، بلکہ دینے والے کی حیثیت اور جس کو دیا جاتا ہے اس کی ضرورت کا اعتبار ہے۔

شیخ سید سابق نقل فرماتے ہیں:

(زکوۃ کے علاوہ مالی انفاق میں خرچ کرنے کے لئے نہ زمانہ کی قید ہے اور نہ ہی کسی مقررہ نصاب کا مالک ہونے کی شرط، اور نہ ہی مملوکہ مال کے اعتبار سے مقررہ مقدار خرچ کرنے کی تعیین ہے مثلاً دسواں حصہ، یا دسویں کے دسویں کا چوتھائی، بلکہ یہ مطلق احسان کرنے کا حکم ہے جس میں دینے والے کی سہولت وحیثیت اور جسے دیا جارہا ہے اس کی حالت کا اعتبار ہوگا) (فقہ الزکاۃ ار ۹۹-۱۰۰)۔

زکوۃ کے علاوہ مالداروں کے مال میں فقراء والی حاجت کا حق ہے، اگر ضرورت کے وقت ان کا یہ حق نہ دیا جائے تو سرمایہ دار ان کا حق روکنے کا مجرم اور اس پر زیادتی کرنے کا مرتکب ہے۔

علامہ ابن حزم اندلسی فرماتے ہیں:

"ومانع الحق باغ علی أخیه الذی له حق" (المحلی لابن حزم ۶ر۱۵۹)۔

(اپنے بھائی کو اس کا حق نہ دینے والا اس پر زیادتی کرنے والا ہے)۔

نیز اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے:

"من لم یهتم بأمر المسلمین فلیس منهم" (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۱۰ر۲۴۸، کتاب الزہد، دار الکتب العربی بیروت)۔

جو مسلمانوں کے معاملات کی فکر نہ کرے وہ ان میں سے نہیں ہے۔

اور جا بجا اللہ کے رسول ﷺ نے ان لوگوں کے لئے بددعا بھی فرمائی ہے جو خود تو آسودہ وخوشحال ہوں، اور کوئی مسلمان بھوکا پیاسا رات بسر کرے، ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"أیما أهل عرصة أصبح فیهم امرؤ جائعا، فقد برئت منهم ذمة اللہ" (الترغیب والترہیب ۳ر۵۸۶، دار ابن کثیر دمشق بیروت)۔

(کسی بھی مقام کے باشندے ہوں، اگر ان میں کوئی شخص بھوکے ہونے کی حالت

میں صبح کرے تو ان پر اللہ کا ذمہ نہیں ہے)۔

دوسری حدیث میں ہے:

(ابو محمد کہتے ہیں، اور کوئی شخص صاحب حیثیت ہو، اور وہ اپنے مسلمان بھائی کو، بھوکا، برہنہ و بے سہارا پائے اور اس کی مدد نہ کرے، تو بلا شبہ اس نے اس پر رحم نہیں کیا) (المحلی ابن حزم ۶/ ۱۵۷)۔

الغرض صاحب حیثیت و اہل ثروت مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ نادار و غریب مسلمانوں کے علاج و معالجہ کی فکر کریں، اور انہیں بیماری میں تڑپ تڑپ کر اور بلا علاج شدت مرض میں کراہتے ہوئے زندگی گذارنے اور ہلاک ہونے سے بچانے کی کوشش کریں، بلکہ ان پر ایسا کرنا واجب ہے۔

سید سابق فرماتے ہیں:

(محترم انسان کو ہلاک اور ضائع ہونے سے بچانا ہر اس شخص پر ضروری ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو، اور جو اس سے بڑھ کر ہے تو اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے) (فقہ السنہ ۱/ ۳۶۹)۔

۲- اجتماعی مضاربت:

یہ ہے کہ چند افراد مل کر ایک کمیٹی تشکیل دیں اور اس کے جو ممبر مقرر ہوں وہ ہر ماہ معین رقم اس میں جمع کرتے رہیں، اور مضاربت کے اصول کے مطابق اس جمع شدہ رقم سے تجارت کی جائے یا کوئی ایسی کمپنی جو اصول مضاربت کی بنیادوں پر تجارت کرتی ہو اس کے حصص خرید لئے جائیں اور جب کوئی ممبر بیمار ہو تو اس کی جمع شدہ رقم سے اس کا علاج کرا دیا جائے، اور اگر بیمار نہ ہو تو اس کے سرمایہ کے فیصد کے حساب سے منافع اس کو دے دیا جائے، اور بالفرض وہ اس منصوبہ و کمپنی سے الگ ہونا چاہے تو اس کی اصل رقم منافع کے ساتھ واپس کر دی جائے۔

ضرورت کے وقت صحت بیمہ

مولانا رحمت اللہ ندوی☆

انشورنس مستقبل میں جان و مال کو درپیش خطرہ کو ختم یا اس کے اثرات و نتائج کو کم کرنے کے لئے بیمہ دار اور بیمہ کمپنی کے درمیان ایک معاہدہ کا نام ہے، آج کل اس کی بہت سی صورتیں رائج ہو گئی ہیں، ان میں سے ایک زیر بحث مسئلہ ''میڈیکل انشورنس'' بھی ہے۔

بیمہ کے حکم شرعی سے متعلق دو طرح کے اقوال ملتے ہیں، ایک قول بہر صورت اس کے جواز کا ہے، اور دوسرا قول عدم جواز اور حرام کا ہے، کیونکہ اس کی متبادل صورتیں ہیں، جو شرعی دائرہ میں درست اور جائز ہیں اور امداد باہمی اور اخوت و بھائی چارگی کو ان سے فروغ ملتا ہے، البتہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبوی کی روشنی میں ''مجبوری'' اور ''ضرورت'' کی صورت میں اس کی اجازت ہے، کسی حکومت کا اپنے تمام شہریوں کے لئے انشورنس لازم قرار دے دینا بھی مجبوری میں داخل ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے اپنی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' (ج ۳ ص ۱۴۳) پر انشورنس کے تعلق سے جو خلاصہ بحث تیار کیا ہے نمبر ۲-۵-۶ اور ۷ بھی اسی کے تحت آتے ہیں۔

حلت و حرمت کے دلائل پر نظر ڈالنے اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت کے قائلین کے دلائل استنباط کے اعتبار سے زیادہ مضبوط، استدلال کے لحاظ سے زیادہ کامل، حجت

☆ فلاح المسلمین، تیندوا، رائے بریلی

ہونے کی حیثیت سے زیادہ وضوح اور بہتر ہے اور شریعت اور ان کے عام قواعد سے زیادہ ہم آہنگ ہیں۔

جوابات:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے خواہ انفرادی ہو یا گروپ انشورنس کی شکل میں۔

۲- اگر کسی نے بیمہ کرا لیا ہے تو وہ اپنی جمع شدہ مالیت کے برابر رقم استعمال کر سکتا ہے، لیکن اس سے زائد حصہ رقم مستحقین پر واجب التصدق ہوگی ورنہ خود اس کا استعمال کر لینا اکل بالباطل ہے، جس سے قرآن میں "لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل" کہہ کر منع کیا گیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اس مسئلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، کیونکہ انشورنس کمپنی سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے" [illegible]۔

۳- چونکہ سرکاری و نجی اداروں کا طریقہ کار اور مقصد مشترک ہے، اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہوگا، کوئی فرق نہ ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ علاج کی ضرورت پر جو مقررہ رقم دیتا ہے اسے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ تعاون و تکافل کے شرائط اس پر منطبق نہیں ہوتے۔

۵- اسلامی تعلیمات کی روشنی میں میڈیکل انشورنس کی متبادل صورت ہندوستان جیسے ملک میں یہی ہو سکتی ہے کہ رفاہی اداروں اور غیر سودی سوسائٹیوں کا قیام عمل میں آئے، مالدار مسلمان زکوٰۃ کی ادائیگی کو اپنا فرض سمجھ کر ان اداروں میں جن کی حیثیت بیت المال کی ہوگی، زکوٰۃ کی رقوم جمع کریں اور چندہ و دیگر عطیات کی رقم بھی جمع کی جائے لیکن دونوں کا فنڈ الگ ہو، بوقت ضرورت پھر ضرورتمند کو اتنی رقم دی جائے جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے یا بعض ادارے قرض کے نام سے رقم دیتے جائیں جن میں غیر سودی قرض کا نظام ہو، نیز کوئی چیز رہن کی رکھ کر [illegible]

ہو، لیکن جب ادارہ یہ محسوس کرلے کہ یہ شخص واقعی مفلس ہے اور ادائیگی نہیں کر پائے گا تو معذور سمجھ کر معاف کردیا جائے، اس کے علاوہ اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں، اس مقالہ میں متبادل صورتیں کے عنوان سے چند شکلیں حکومتی سطح پر حکومت کے کرنے کی ہیں اور کچھ انفرادی واجتماعی طور پر دیگر لوگوں کے لئے ہیں۔

۶- جن ممالک میں وہاں کے شہریوں کے لئے میڈیکل انشورنس حکومت کی طرف سے لازم کردیا گیا ہے، وہاں کے باشندے میڈیکل انشورنس کراسکتے ہیں، کیونکہ یہ ان کی مجبوری ہے، پھر جب مجبوری کی صورت میں ان کے لئے انشورنس کرانا درست ہے تو اس سہولت سے فائدہ اٹھانا بھی درست ہوگا۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں میڈیکل انشورنس

مولانا [illegible] (دہلی)

انشورنس کی جس نوع کو اب زندگی کی ضرورت سمجھی جانے لگی ہے۔

حالانکہ انشورنس واقعی ضرورت ہونے کے بجائے محض ذہنی اختراع ہے، اس کا تعلق زندگی کے حقیقی مسائل سے کم، مزید ذہنی تشویش کا ہے۔

انسان کو پیش آمدہ خطرات سے خوف زدہ کرکے انشورنس کو اس کے تمام مسائل کا حل باور کرادیا گیا ہے۔

مزید برآں انشورنس ایک بہت بڑی تجارت کی صورت اختیار کرگیا ہے جس میں میدان تجارت کے بڑے بڑے کھلاڑی طالع آزمائی اور دور جدید کے انسان کی نفسیاتی کمزوریوں کے استحصال میں مصروف ہیں۔

انشورنس کی شرعی حیثیت پر طویل بحثیں اور کئی قدر متفق علیہ فیصلے ہو چکے ہیں۔

انشورنس کی متبادل صورتوں پر گفتگو اس کی توثیق اور ان پر عمل بھی دنیا کے مختلف ممالک میں شروع ہو گیا ہے گو کہ یہ باتیں ابھی ابتدائی نوعیت کی ہیں۔

بعض مخصوص حالات میں جنہیں حالت خوف سے تعبیر کیا جا سکتا ہے تجارتی انشورنس کے باب میں کچھ گنجائش بھی نکالی گئی ہے۔

میڈیکل انشورنس بھی اپنی مجموعی اور اصل حیثیت میں عام انشورنس سے مختلف نہیں ہے۔

امکان جس کی بنیاد صرف یہ ہو کہ لوگ بیمار ہوتے ہیں، اضطراری حالت شاید قرار نہیں دی جاسکتی۔

۶- انشورنس کراتے وقت فرد صحت مند ہوتا ہے، ایسے فرد کے لئے سودی نظام پر مبنی انشورنس کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

۷- بیمار ہونے کی صورت میں جو کچھ بھی رقم مذکورہ ادارے کے منافع کا مصرف بھی ہے جس کا کوئی جواز نہیں ہے، جس طرح فاضل رقم سے بیمار ہونے کی صورت میں استفادہ کا جواز نہیں ہے۔

الغرض راقم السطور کی رائے ہے کہ:

۱- میڈیکل انشورنس بھی عام انشورنس کی طرح حرام ہے۔

۲- اگر کسی نے میڈیکل انشورنس کرا لیا تو بیمار ہونے کی صورت میں اس کے لئے فاضل رقم سے استفادہ کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس وقت اسکے پاس کوئی اور ذریعہ علاج نہ ہو تو اضطراری کیفیت پر محمول کرکے اس رقم سے علاج درست ہوگا تاہم انشورنس کرانے کے عمل کا وبال اس پر ہوگا۔

۳- اس مسئلہ میں حکومت اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہے، تاہم جہاں ضرورتیں ہو وہاں "اھون البلیتین" کے اصول پر سرکاری ادارے کو ترجیح دی جائے گی۔

۴- جن ملکوں یا اداروں میں داخلے کے لئے انشورنس ضروری ہو وہاں "الضرورۃ تتقدر بقدرھا" کے اصول کو ملحوظ رکھا جائے گا، اسی طرح بیمار ہو جانے کی صورت میں بھی اگر اس رقم کے سوا کوئی چارۂ علاج نہ ہو تو اسے استعمال کیا جائے گا ورنہ احتراز ضروری ہوگا۔

۵- متبادل شرعی صورت یہی ہے کہ تجارتی بنیادوں کے بجائے امداد باہمی بنیاد پر تشکیل دیا جائے جس میں:

۱- وہی جمع رقم تبرعاتی حیثیت رکھے۔

۲- علاج کے لئے ادا کی جانے والی رقم پہلے سے متعین نہ ہو، بلکہ حسب حال فیصلہ کیا جائے۔

۳- بچی ہوئی رقم سے متعلق ادارہ فائدہ نہ اٹھائے، بلکہ تعاون کی مد میں محفوظ رہے۔

۴- ادارہ اس سے اپنے اخراجات کی تکمیل کرے، مگر وہ نفع اندوزی کا ذریعہ نہ ہو۔

"مجمع الفقہ الاسلامی" نے جس تامین تعاونی کی توثیق کی وہ بھی پیش نظر رہے۔

☆☆☆

صحت کی حفاظت کے لئے انشورنس

مفتی شبیر احمد قاسمی ٭

بلاشبہ صحت اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، اس کا کوئی بدل ہے اور نہ ہی تندرستی کی کوئی مثال، اس لئے ہر انسان کو صحت کی حفاظت کی طرف خاص طور پر توجہ دینے کی تاکید کی گئی ہے، یہ ذمہ داری انسان پر اس لئے بھی ہے کہ جسم تو ہماری قوت، طاقت اور صلاحیتوں کی بجائے اللہ کی امانت ہے، جس کا تحفظ ہر شخص پر ضروری ہے، یہی وجہ ہے کہ روح کی بقا اور استحکام کے لئے حالت اضطرار میں حرام اشیاء کے استعمال کو بھی جائز قرار دیا گیا، ارشاد باری ہے:

"انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه" (سورۃ بقرہ: ۱۷۳)۔

(اس نے تم پر بس مردار، خون، سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو حرام کیا ہے لیکن اس میں جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے)۔

ان تمام کے باوجود میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعاً درست نہیں ہے کیونکہ اس میں بنیادی طور پر دو مفاسد پائے جاتے ہیں ایک ربا اور دوسرے قمار، ربا تو اس لئے ہے کہ بیمہ دار امراض میں مبتلا ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم سے زیادہ رقم سے استفادہ کرتا ہے،

٭ [illegible]

مثلاً اس نے طے شدہ پروگرام کے مطابق ایک سال کے لئے دس ہزار روپے جمع کیا، لیکن وہ ایسے مہلک مرض کا شکار ہوا ہے جس میں کمپنی نے پچاس ہزار روپے خرچ کئے، سوال یہ ہے کہ مزید چالیس ہزار روپے کس کا عوض ہے؟ ظاہر ہے کہ چالیس ہزار روپے کی مقدار بلاعوض اس کو حاصل ہوا ہے، اسی کو ربا کہا جاتا ہے۔

"الربوا فضل خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة" (درمختار مع الشامی ۵/۱۶۷)۔

اور اگر پورے سال میں کوئی مرض یا حادثہ پیش نہیں آیا تو قمار پایا گیا، اس لئے کہ اس صورت میں جمع کردہ رقم کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا ہے، گویا رقم اور منافع کے حصول کو ایک ایسی چیز پر معلق کر دیا جس کا وجود موہوم اور مبہم ہے اور اسی کا نام قمار ہے، اور قمار حرام ہے۔

"لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار" (احکام القرآن للجصاص ۱/۳۹۸)۔

انشورنس کا شعبہ اگرچہ خدمت سے مربوط ہے تاہم یہ معاہدہ شرعی اصول و قواعد کی رو سے ربا پر مبنی اور حرام ہونے کی وجہ سے ممنوع اور ناجائز قرار پائے گا، امیر المؤمنین حضرت عمر فاروقؓ نے ارشاد فرمایا:

"دعوا الربا والريبة" (مسند احمد: ۲۲۳)۔

(ربا اور شبہ ربا کو ترک کر دو)۔

حرمت اور گناہ کے ادنیٰ شبہ سے بھی بچنے کی تاکید کی گئی ہے اور ایمان کا بھی یہی تقاضہ ہے، اگر بڑھتے ہوئے نت نئے امراض اور علاج و معالجے کے عدم وسائل کو ضرورت قرار دے دیا جائے تو اس سے سود و قمار کا دروازہ کھل جائے گا، اور پھر حد بندی ناممکن ہوگی، اس لئے بہتر یہی ہے کہ "میڈیکل انشورنس" کو املاک اور جان کے بیمہ کی طرح ناجائز قرار دیا جائے، بیمار پڑنے کا ایک شبہ اور خطرہ تو رہتا ہے لیکن اضطرار و مجبوری کی کوئی ایسی کیفیت نہیں ہے کہ

"الضرورات تبیح المحظورات"، "الضرر یزال"، "الحرج مدفوع" اور "اذا ضاق الامر اتسع" اور اس طرح کے دوسرے فقہی قواعد کا سہارا لیتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا جائے، جیسا کہ جان ضائع ہونے کے خطرہ کے وقت شراب، مردار، خنزیر اور دوسری ناپاک اشیاء کو درست قرار دیا گیا ہے۔ البتہ ضرورت و حاجت، مشقت اور مضمون کے شروع میں مذکور آیت و حدیث پر نظر رکھتے ہوئے راقم الحروف کا خیال ہے کہ "میڈیکل انشورنس" جائز تو نہیں، لیکن اگر کسی نے کرا لیا ہے اور اتفاق سے کسی سخت مرض میں مبتلا ہو گیا تو درج ذیل شرائط کے ساتھ میڈیکل انشورنس کے مد سے استفادہ درست ہونا چاہئے۔

الف - اس مرض میں جان ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔

ب - اتنا غریب ہو، پیسے پاس نہ ہوں کہ از خود علاج نہیں کرا سکتا ہے۔

ج - انشورنس کمپنی کے علاوہ دوسرے سے قرض ملنا ممکن نہ ہو۔

د - انشورنس کمپنی سے حاصل کردہ زائد رقم صحت یابی کے بعد کمپنی کو واپس کر دینے کا عزم رکھتا ہو۔

گویا یہ زائد رقم اس کے حق میں قرض کی حیثیت ہوگی، جس کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور اگر کمپنی کو واپس کرنے کی کوئی شکل نہ ہو یا کمپنی کو واپس کرنے کی صورت میں اس رقم کو غلط جگہوں میں استعمال کا اندیشہ ہو تو بینک کی سودی رقم کی طرح زائد رقم غرباء اور مساکین میں تقسیم کر دی جائے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے، وہ یا اس سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا یقیناً سود اور حرام ہے، اس سے اجتناب لازم و ضروری ہے۔ البتہ نمبر ایک کے تحت ذکر کردہ تفصیل اس میں بھی چاہئے۔

۳- سرکاری و نجی اداروں سے بیمہ جو مقاصد و اغراض سے متعلق ہیں، ان کے دونوں طرح کے

اداروں سے انشورنس کے ذریعہ فائدہ اٹھانے کا حکم ایک ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ کمپنی کا اہم مقصد منافع کا حصول ہے، اور تجارت و کاروبار ہے، اگر تعاون پیش نظر ہوتا تو بیمار نہ پڑنے کی صورت میں انشورنس کرانے والے کو جمع کردہ رقم واپس کردی جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے محض نام کے بدلنے سے حقائق تبدیل نہیں ہوں گے، حقیقت اور اصل ماہیت کو سامنے رکھتے ہوئے حکم لگایا جائے گا۔

حضرت مولانا سید عبدالرحیم لاجپوریؒ اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''جی نہیں، یہ ربا کی صورت ہے یا قمار کی، ایجنٹ کے لکھنے اور نام بدلنے سے حقیقت نہیں بدل سکتی، شریعت کے احکام کا دارومدار حقیقت پر ہے نہ کہ نام پر، جب تک حقیقت نہیں بدلے گی حکم نہیں بدلے گا''۔

"وانه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه – مرقاة المفاتيح"

(فتاوی رحیمیہ ۱۰ / ۲۵۴)۔

۵- میڈیکل انشورنس کی مذکورہ صورت جائز نہ ہونے کی صورت میں اصحاب حل وعقد اور ارباب فقہ و فتاوی کو کوئی ایسی تدبیر اور شکل نکالنی چاہئے جس سے غرباء اور مساکین کو علاج و معالجہ کی آسانی ہو سکے اور بضرورت مہلک امراض سے نجات کی راہیں نکل سکیں۔

راقم الحروف کی رائے میں اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ ہر گاؤں اور سماج کے لوگ الگ الگ یا اجتماعی طور پر "امدادی سوسائٹی" کے نام سے ایک فنڈ قائم کریں اور ہر شریک پر سال میں ایک متعین رقم لازم کردی جائے، تمام شرکاء چندہ کی رقم جمع کرتے ہوئے باہمی امداد کی نیت

کرلیں اور یہ سوچ لیں کہ یہ رقم وقف فی سبیل اللہ ہے، اب اس سے ہمارا کوئی تعلق نہیں ہے، اب جو لوگ اس میں شریک ہیں ان میں سے کسی کے بھی بیمار پڑنے پر سوسائٹی کے شرائط کے مطابق ہر شریک کے علاج ومعالجہ کے لئے اسی فنڈ سے رقم فراہم کی جائے اور بیمار نہ ہونے کی صورت میں پیسہ فنڈ میں جمع رہے کسی کو واپس نہ کیا جائے، اسی طرح فنڈ کی مالی حیثیت مستحکم اور مضبوط ہوگی اور غربا اور پریشان حال لوگوں کا تعاون بھی کیا جاسکتا ہے۔

تقریباً اس سے ملتی جلتی شکل حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی نے "میڈیکل انشورنس کی ایک جائز صورت" کے عنوان سے تحریر فرمائی ہے، اس موقع پر اس کا مطالعہ مفید ہوگا (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/ ۲۵۷)۔

۶- جن ممالک میں باہر سے آنے والوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" لازم کردیا گیا ہے، مجبوری کے تحت ان کے لئے انشورنس کرانا جائز ہوگا، البتہ اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑجائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہوگا بلکہ از خود اپنا علاج کرائیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہندوستان میں سرکاری ملازمین کے لئے جبری لائف انشورنس کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور جمع کردہ رقم کے علاوہ اضافی رقم غرباء میں تقسیم کردینے کا فیصلہ کیا ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت کے اعتبار سے سود ہے اور سود بہر حال حرام ہے، ہاں البتہ باہر ممالک جانے والے کے پاس اگر علاج کے لئے روپے موجود نہ ہوں اور حصول رقم کی کوئی اور شکل بھی نہ ہو تو وقتی طور پر انشورنس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ قرض کی حیثیت ہوگی جو بعد میں ادا کردینا ہوگا، اس کی قدرے تفصیل دفعہ ایک کے تحت ذکر کی جاچکی ہے۔

خلاصہ بحث:

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) ناجائز اور حرام ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ شرعاً سود ہے جس کی حرمت نصوص شرعیہ میں واضح کر دی گئی ہے۔

۳- سرکاری و نجی اداروں کے انشورنس کا ایک ہی حکم ہے۔

۴- سرکاری انشورنس کی طرف سے علاج و معالجہ کے لئے مطلوبہ یا مقررہ دی گئی رقم کو امداد و تعاون کا نام نہیں دیا جا سکتا ہے۔

۵- سود و قمار اور ناجائز امور سے بچتے ہوئے امداد باہمی کی شکل اوپر تفصیل سے بیان کر دی گئی ہے۔

۶- باہر ممالک جانے والوں کے لئے جبری انشورنس جائز ہے، البتہ بضرورت انشورنس کی سہولت سے استفادہ درست نہیں ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ کے شرعی احکام

مفتی محمد شاہد علی قاسمی ☆

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی متعدد صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم ایک جیسا نہیں ہے۔ ''میڈیکل انشورنس'' کی جو تفصیل سوالنامہ میں مذکور ہے اس سے واضح ہے کہ یہ کوئی مالی لین دین نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد تعاون باہمی ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انشورنس کی ابتداء ہوئی ہی ہے تعاون باہمی کے لئے لیکن بعد میں سود و قمار آمیز صورتیں پیدا کردی گئیں، لیکن ''میڈیکل انشورنس'' کی مسئولہ صورت تعاون باہمی ہی پر مبنی ہے، اس لئے راقم کے نزدیک میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، تائید کے لئے مولانا محمد یوسف لدھیانوی کی ایک تحریر ملاحظہ ہو جو انہوں نے ایک سوال کے جواب میں رقم فرمایا ہے:

''میڈیکل انشورنس کی جو تفصیل سوال میں بیان کی گئی ہے چونکہ اس کے کسی مرحلہ میں سود یا قمار نہیں اور بھی کوئی چیز خلاف شریعت نہیں، اس لئے امداد باہمی کی یہ صورت بلا کراہت جائز بلکہ مستحسن ہے، علماء کرام کی طرف سے انشورنس اور امداد باہمی کی جو جائز صورتیں مختلف مواقع پر تجویز کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے، مگر افسوس کہ مسلمان ملکوں میں اس طرف توجہ نہ دی گئی، کاش! ان کو بھی توفیق ہو کہ وہ انشورنس کی رائج الوقت حرام صورتوں کو چھوڑ کر جائز صورتیں اختیار کرلیں'' (تفصیل کے لئے دیکھئے: آپ کے مسائل اور ان کا حل ۶/۲۵۹)۔

☆ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد۔

۲-صحت بیمہ میں اضافی رقم سے استفادہ:

صحت بیمہ کرانے والا بیمار ہونے پر اپنی جمع شدہ رقم سے کہیں زیادہ خطیر رقم سے مستفید ہوتا ہے، وہ اس کے حق میں جائز ہے، کیونکہ اس پر اس کی جمع شدہ رقم سے زائد خرچ ہونے والی رقم اس انشورنس اسکیم میں حصہ لینے والوں کی طرف سے تبرع ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر بیمہ کنندہ یہی سمجھ کر رقم جمع کرتا ہے کہ اگر میں بیمار نہیں ہوا تو اس کا بیمار ہونے والا بھائی اس رقم سے استفادہ کرے گا اور رقم کبھی واپس نہیں لے گا۔

۳-سرکاری اور غیر سرکاری میڈیکل انشورنس کے درمیان فرق ہے؟

راقم کے نزدیک جس طرح سرکاری ''میڈیکل انشورنس'' ادارہ سے صحت بیمہ کرانا جائز ہے، اسی طرح پرائیوٹ ادارہ سے بھی جائز ہے، البتہ ایک شرط ہے کہ پرائیوٹ ادارہ جمع شدہ رقوم کو سود یا حرام پر مبنی کاروبار میں انویسٹ نہ کرتا ہو۔

۴-سرکاری میڈیکل انشورنس سے ملی ہوئی رقم تعاون ہے:

سرکاری انشورنس ادارہ ہو یا پرائیوٹ، وہ اولا تو اپنے ہی ادارہ کی جمع شدہ رقم خرچ کرتا ہے، پھر بھی رقم کم پڑ جائے تو کسی اور محکمہ کی طرف تعاون کا ہاتھ پھیلاتا ہے، اس لئے اگر سرکاری انشورنس ادارہ کے پاس مطلوبہ علاج کے لئے بجٹ ناکافی ہو اور وہ کسی اور محکمہ سے اس کی بھرپائی کرے تو یقیناً اس کو تعاون وامداد ہی کہا جائے گا۔

مجوزہ متبادل انشورنس:

اس میں شک نہیں کہ انشورنس کی مختلف صورتیں مروج ہیں، جن میں اکثر صورتیں قمار اور سود پر مبنی ہونے کی وجہ سے ناجائز ہیں، اس لئے ضرورت ہے کہ اس کا کوئی متبادل نظام پیش

کیا جائے تا کہ امت مسلمہ کے لئے کوئی جائز حل نکل آئے، سوالنامہ میں معروف کمپنی کی جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، وہ تقریباً شریعت کے دائرہ ہی میں ہیں، کاش کہ یہ تجویز واقعۃً حقیقت بن کر امت کے سامنے جلد سے جلد آجائے اور یہ ذہنی خاکہ عملی شکل میں تبدیل ہو، مجوزہ کمپنی کی تفصیلات ذکر کئے جانے کے بعد جو پانچ سوالات اٹھائے گئے ہیں ترتیب وار ان کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

۱- الف: مجوزہ کمپنی کی حدود و قیود میں ایک شرط یہ ہے کہ ممبر کی عمر ۱۵ سال سے کم اور ۶۰ سال سے زیادہ نہ ہو، تو یہ کوئی شرط فاسد نہیں، کیونکہ کمپنی جو ایک شخص اعتباری ہے اور اس کی حیثیت مضارب کی ہے، اپنے مقاصد و اہداف میں کامیابی کے لئے ایسی شرط لگا سکتی ہے جو اس کے لئے مفید ہو، چونکہ ساٹھ سال کے بعد اور ۱۵ سال سے پہلے تک موت کے امکانات بہ مقابلہ جوانی عمر کے زیادہ ہوتے ہیں، اس لئے اندیشہ ہے کہ اگر بچے اور بوڑھے اسکیم میں حصہ لیں تو اموات کی شرح زیادہ ہونے سے کمپنی کا نقصان زیادہ ہوگا، یا عمر کی قید کی کوئی اور حقیقی مصلحت ہو، بہر صورت یہ شرط فاسد نہیں ہے، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ:

"ولا يملك (المضارب) أيضا تجاوز بلد أو سلعة أو وقت أو شخص عينه المالك، لأن المضاربة تقبل التقييد المفيد ولو بعد العقد" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۸/۵۰۰ ط: زکریا دیوبند)

(ایک متعین شہر، متعین سامان وغیرہ کی قید اسی لئے تو ہے کہ رب المال کو اطمینان ہو کہ اس کا سرمایہ محفوظ رہے گا، اس لئے عمر کی قید کمپنی جو کہ مضارب ہے تو رب المال کی طرف سے لگانا نامناسب نہیں ہے)۔

۱- ب: ایک مقررہ مدت کے بعد ہی رقم کی واپسی کی شرط لگانا ایک مناسب شرط ہے، یہ شرط بھی درحقیقت کمپنی کو امکانی نقصان سے بچانے کی ایک صورت ہے، کیونکہ مدت کی کوئی قید نہ

ہو تو ایسا ممکن ہے کہ کمپنی میں مال لگانے والے آخر سرمایہ کار کسی وجہ سے اچانک اٹھ پڑیں اور اپنا سرمایہ واپس کرنے کا مطالبہ کریں، اور ایسا بعض کمپنیوں کے ساتھ ہو چکا ہے اور اس کے بعد کمپنی ہی ختم ہو گئی، اس شرط کے جواز کو اس جزئیہ پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، جو فقہاء نے لکھی ہے کہ اگر رب المال عقد مضاربت ختم کرنا چاہے تو اگر مضاربت کا مال عروض کی شکل میں ہو تو مضاربت یکلخت ختم نہیں ہوگی، بلکہ مضارب کو موقع دیا جائے گا کہ وہ عروض کو بیچ کر اثمان بنا لے اور پھر مضاربت ختم کرے۔

"ولا يملك المالك فسخها في هذه الحالة بل ولا تخصيص الإذن، لأنه عزل من وجه" (ردالمحتار علی الدر المختار ۸: ۴۹۹ طبع زکریا دیوبند)۔

لہذا صورت مسئولہ میں کمپنی کو بھی اپنی مصلحت کی خاطر ایک متعین مدت کے بعد ہی رقم واپسی کی شرط لگانا جائز ہے۔

۱-ج: سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی شرط، شرط فاسد ہے، جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر خریدار فروخت کنندہ پر یہ شرط لگائے کہ وہ خریدار کو فلاں چیز ہبہ کرے تب ہی وہ اس سے سامان خریدے گا تو یہ شرط فاسد ہوگی۔

"وكذا ما اشتراه على أن يدفعه البائع إليه قبل دفع الثمن أو على أن يهبه البائع منه كذا" (ردالمحتار ۷: ۲۸۰، باب البیع الفاسد)۔

فقہاء کی یہ عبارت اگرچہ بیع سے متعلق ہے، لیکن بیع کی طرح عقد مضاربت میں بھی مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں، اور ایسی شرط شرط فاسد کہی جاتی ہے، اس لئے سرمایہ کا ایک حصہ امدادی فنڈ کے لئے مخصوص کرنے کی بات بطور شرط نہ رکھی جائے، بلکہ سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دی جائے، اور اسے کمپنی کی مصلحت وغیرہ سمجھائی جائے، اور اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ برضا و رغبت امدادی فنڈ کے لئے بھی کچھ مختص کرے۔ بہر حال اس کو شرط قرار دینا

نہ دیا جائے، واضح ہو کہ اگر اسے شرط کا درجہ نہ دینے کی وجہ سے بعض لوگ امدادی فنڈ میں رقم دینے پر آمادہ نہ ہوں اور اس کی وجہ سے کمپنی کے نظام میں خلل کا اندیشہ ہو تو اس کی تلافی اس طرح بھی ہو سکتی ہے کہ ممبروں کے لئے نفع کا جو تناسب رکھا گیا ہے اس میں معمولی کمی کر دی جائے تاکہ کمپنی کو کچھ زیادہ نفع مل سکے، پھر اس زائد نفع کو امدادی فنڈ میں رکھ دیا جائے۔

۲- مضاربت یا شرکت کا معاملہ فریقین کرتے ہی اس لئے ہیں کہ سرمایہ سے دونوں فائدہ اٹھائیں، اور اس طرح کے معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے اہم بنیاد یہ ہے کہ فریقین نفع ونقصان میں برابر شریک ہوں، اس لئے مقررہ مدت پوری ہونے کے بعد جمع کردہ رقم سے زائد ملنے والی رقم جبکہ نفع ونقصان میں دونوں شریک ہوں درست ہے۔

۳- مقررہ مدت سے قبل موت کی صورت میں امدادی فنڈ سے جمع شدہ رقم کی تکمیل درست ہے، کیونکہ یہ محض ایک تبرع اور تعاون ہے، اور کسی پر تبرع احسان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

۴- چند اقساط کی ادائیگی کے بعد ادائیگی بند کر دینے پر جمع کردہ رقم کا پورا حساب کر کے لینا دینا درست ہے، کیونکہ شرعی اصول یہی ہے کہ سرمایہ دار کو ایک متعین اقساط کی ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے، بلکہ اسے اس میں آزاد رکھا جائے، اگرچہ کمپنی کی مصلحت کی وجہ سے ایک متعین اقساط کی ادائیگی کی بات کی گئی ہے، لیکن یہ ایک گونہ مجبوری (کمپنی کی مصلحت) کے تحت ہے۔ اصل تو سرمایہ دار کو آزاد رکھنا ہے کہ جتنا چاہے وہ قسط ادا کرے، اسی کے مطابق اس کے ساتھ نفع و نقصان کا معاملہ کیا جائے، اس لئے صورت مسئولہ درست ہے۔

۵- جمع شدہ رقم میں کمی کی تلافی امدادی فنڈ سے لازمی طور سے کرنا ایک شرط زائد ہے، کیونکہ جو چیز تبرع وانعام کی قبیل کی ہو وہ اصلاً لازم نہیں ہوتی، اور بندہ کے واجب کرنے سے بھی واجب نہیں ہوتی، ابتداءً اسے اخلاقاً واجب قرار دیا جا سکتا ہے، جس طرح وعدہ کا وفا اخلاقاً واجب

جب کہ قانوناً اس نے صورت مسئولہ میں امدادی فنڈ سے کسی کی تلافی کو عقد و معاملہ کے تحت قانون کا درجہ نہ دیا ہو، بلکہ عقد و معاملہ کے وقت یہ صراحت کی جائے کہ یہ محض تفضل و احسان کرتے ہوئے کسی کی تلافی امدادی فنڈ سے بھی کر سکتی ہے، اور چونکہ امدادی فنڈ میں تصرف کا حق کمپنی کو ہے، اس لئے اس عقد کو نافذ کرنے میں متعدد مشکلات بھی (ان شاء اللہ) پیش نہیں آئیں گی۔

☆☆☆

سیکورٹی کا نام دے کر اسے جائز کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، حالانکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے تحت ملنے والی طبی سہولت و امداد صرف اسی شخص کو حاصل ہوسکتی ہے جس نے انشورنس کرایا ہو اور پریمیم کی رقم بھی جمع کرچکا ہو، بصورت دیگر اس کی طبی سہولیات سے استفادہ ناممکن ہے، جب کہ حکومت کی سوشل سیکورٹی حکومت کے ہر شہری کے لئے ہوتی ہے خواہ انشورڈ ہو یا نہ ہو۔

حکم:

لائف انشورنس کی طرح میڈیکل انشورنس کرانا حرام ہے، کیونکہ علت حرمت قمار اور ربا دونوں ہی مشترک طور پر موجود ہے☆۔

۱- سوال نامہ کی تمہید میں کہا گیا ہے کہ "آدمی اپنے اختیار سے ایک طے شدہ رقم سال بھر کے لئے جمع کرتا ہے جس کی بنیاد پر اس سال کے دوران پیدا ہونے والی کسی پیچیدہ بیماری کے علاج کے لئے وہ ایک بڑی رقم (جس کی زیادہ سے زیادہ حد معاملہ کے وقت متعین ہوجاتی ہے) کا مستحق قرار پاتا ہے اور اس سال بیمار ہونے کی صورت میں اس کی جمع کردہ رقم یا اس کا کوئی حصہ واپس نہیں ملتا" ظاہر بات ہے کہ بیماری کا حال معلوم نہیں کہ واقع ہوگی یا نہیں؟ اور ہوگی تو کب اور کس پیمانہ پر؟ ایسی صورت میں فریقین (بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر) کا نفع بھی مجہول اور نقصان بھی مجہول ہے، اسی معاملہ کو شریعت میں قمار کہتے ہیں جسے قرآن کریم نے صراحت بلفظ "میسر" حرام قرار دیا ہے۔

☆ دلیل: انشورنس کمپنی بیمہ ہولڈر سے ضرورت کے لئے متعینہ رقم لیتی ہے اور اس کے عوض جس اس کی جمع کردہ رقم سے کہیں زیادہ رقم بصورت خرچ علاج دیتی ہے۔ یہ زیادتی شرائط اور میعاد کے عوض میں ہوتی ہے جو بلا شبہ ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے، کیونکہ ربا میں میعاد کے مقابلہ میں جو منافع بطور شرط یا معروف دیا جائے وہ شریعت کی اصطلاح میں سود ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اتنی ہی رقم کی مالیت کے علاج سے استفادہ کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا حرام ہے۔

دلیل:

بیمہ کمپنی اور بیمہ ہولڈر کے درمیان باقاعدہ معاہدہ ہوتا ہے کہ ہولڈر متعینہ مدت کے لئے مقررہ رقم جمع کرے گا تو اس مدت کے دوران پیدا ہونے والی بیماری کے علاج کے لئے وہ بڑی رقم کا مستحق ہوگا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمع شدہ رقم سے زائد رقم مشروط طور پر معاوضہ کے عوض میں ملتی ہے جو ربا ہے، کیونکہ ربا کا تحقق معاوضات میں ہی ہوتا ہے جس کے لئے عقد شرط ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس اصلاً ربا اور قمار کا معاملہ ہے، اس لئے یہ ادارہ سرکاری ہو یا نجی بہرصورت اس سے استفادہ حرام ہوگا، حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ انسانی حاجات کی صورت میں متاثرہ افراد کی مدد و تعاون کی ذمہ داری بھی ہوتی ہے، تو اگر حکومت بلا کسی پیشگی شرط اور انشورنس کے سوشل سیکورٹی کے تحت انسانی بنیادوں پر امداد دے تو اسے عطیہ قرار دیا جا سکتا ہے اور اس سے استفادہ جائز ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر استفادہ جائز نہیں ہوگا۔

۴- انشورنس کا سرکاری ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔

دلیل:

انشورنس کمپنی مریض کے لئے رقم اسی وقت دے گی جب کہ وہ بیمہ دار سے مقررہ مدت کے لئے مقررہ رقم کی ادائیگی کا معاہدہ کرا لے اور پھر بیمہ دار اس کی کوئی قسط ادا نہ کر دے، بصورت دیگر کمپنی ایک حبہ دینے کی روادار نہیں ہو سکتی، البتہ کمپنی کی طرف سے ملنے والی رقم

کاروباری صحیح معنی میں سودے بازی نوعیت کی ہے، اس کو کسی صورت میں امداد وتعاون نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ عرف عام میں بلا معاوضہ بطور احسان محض انسانی بنیادوں پر مدد کرنے کو تعاون اور امداد کہتے ہیں، انشورنس اس کے بالکل ضد ہے۔

انشورنس میں تعاون وامداد کے بالکل منافی جو چیز پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ خوش حال سرمایہ دار کو ضرورت مند نادار سے زیادہ دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ سرمایہ دار بڑی رقم کا بیمہ کراتا ہے تو وفات یا آفت کے وقت اس کو زیادہ حصہ ملتا ہے جب کہ تعاون وامداد کا ادنیٰ اصول یہ ہے کہ محتاج یا مصیبت زدہ کو دوسرے سے زیادہ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ "انشورنس" لائف ہو یا میڈیکل، سرکاری ہو یا نجی درحقیقت بے محنت دولت کمانے کا ناحق حصول زر اور چالبازی سے دوسروں کی کمائی ہتھیانے کا ذریعہ ہے اس کو تعاون وامداد کہنا گمراہ کن مغالطہ ہے۔

۵- جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے، ان ملکوں میں میڈیکل انشورنس کرنا مجبوری ہے، اس لئے بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے، اور بیمار ہوجانے کی صورت میں انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھانا بوجہ مجبوری درست ہوگا، اس کا یہ حکم بالکل لائف انشورنس کے حکم کی طرح ہے۔

حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحبؒ ایک فتوے میں تحریر فرماتے ہیں:

"لائف انشورنس" کو جائز نہیں کہا جاسکتا، البتہ شدید مجبوری کی بات دوسری ہے، مثلاً قانوناً لازم ہوجائے یا مثلاً ملازمت نہ ملے، یا مثلاً ملازمت برقرار وبحال نہ رہے اور بغیر ملازمت کے گذارہ یا معاشرہ قائم نہ رہے تو بوجہ مجبوری محض مجبوری کے بقدر گنجائش نکل سکتی ہے (نظام الفتاوی ۲/ ۳۵۲)۔

۶-میڈیکل انشورنس: متبادل کیا ہے؟

ہر شخص کھلی آنکھوں دیکھ رہا ہے کہ موجودہ دور میں صنعتی انقلاب ماحولیاتی عدم توازن اور

نت نئے غذائی اجناس کے استعمال کی وجہ سے امراض اور امراض کی پیچیدگیاں بڑھ رہی ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ علاج معالجہ کے نت نئے طریقے دریافت ہورہے ہیں پھر بھی بہت سے امراض کا علاج ہوتے جارہے ہیں، علاج بھی اتنا گراں ہوتا جارہا ہے کہ متوسط آمدنی والوں کے بس سے باہر ہے کہ جدید علاج سے مستفید ہوسکیں۔

امراض کی پیچیدگی، علاج امراض کی زیادتی، علاج کے لئے سرمایہ کی کمی، یہ چیزیں جہاں حضرت انسان کی بے بسی کو ظاہر کرتی ہیں وہیں انسانیت کو امداد و تعاون، رحمت و مروت کا محتاج بنادیتی ہیں لیکن شقی القلب یہودی ساہوکاروں نے انسانیت کی اس مجبوری کو بھی اپنی زر اندوزی اور نفع خوری کے لئے استعمال کرنے سے دریغ نہیں کیا اور انشورنس، تعاون و امداد کے دلفریب عنوان سے اپنا جال بچھایا اور اس زور وشور سے پروپیگنڈہ کیا کہ آج ہر شعبۂ زندگی کی طرح صحت و مرض اور علاج کا شعبہ بھی پوری طرح ان کی گرفت میں ہے۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ انشورنس تعاون و امداد سے کوسوں دور ہے، ربا اور قمار کا یہ معجون مرکب بہرحال مسلمانوں کے لئے نا قابل عمل اور ناقابل قبول ہے، اس یہودی نظام نے ہماری دنیا بھی خراب کررکھی ہے اور ہماری آخرت بھی۔

اس سلسلہ میں یہ طریقہ کار بھی صحیح نہیں کہ ماہرین شریعت کی طرف رجوع کرکے ان سے کہا جائے کہ بیمہ کو حلال کردیں یا ضرورت و مجبوری کے نام پر کوئی حیلہ نکالیں، بلکہ اس کا صحیح حل یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جگہ جگہ خیراتی و رفاہی ادارے قائم کئے جائیں جس میں تبرعات اور چندے اکٹھا کرکے فنڈ قائم کیا جائے اور اس سے غریبوں اور ضرورت مندوں کے علاج کا انتظام کیا جائے، اور خود چندہ دہندگان بھی اس سے مستفید ہوسکتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ مسلم سرمایہ دار بطور وقف اعلیٰ معیار کے اسپتال اور میڈیکل کالج قائم کریں جس کے دروازے پوری قوم کے لئے کھلے ہوں اور اس کی آمدنی سے ضرورت مندوں اور غریبوں کا علاج بھی کیا جائے۔

تحریری آراء:

میڈیکل انشورنس کا شرعی حکم

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ٭

۱- جو زندگی کے بیمہ کا حکم ہے وہی اس کا بھی ہونا چاہئے (یعنی عدم جواز)۔

۲- اگر بیمار نہیں پڑا تو جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہو تو اس میں قمار کی شان آگئی لہٰذا ناجائز ہوگا۔ ہاں اگر جمع شدہ کل رقم واپس مل جاتی ہو تو پھر زیادہ علاج سے استفادہ کمپنی کی طرف سے گویا تبرع ہونے کی وجہ سے شرعاً جائز ہوگا۔

۳- جب دونوں معاملات ایک ہی طرح کے ہیں تو دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا (جو اوپر ۲ میں مذکور ہوا)۔

۴- اگر پہلے سے رقم جمع کرنے کی شرط کے بغیر سرکاری ادارہ مدد دیتا ہے تو اس کا استعمال درست ہوگا ورنہ وہی حکم ہوگا جو اوپر (۲، ۳) میں گذرا۔

۵- اس مقصد سے خیراتی وامدادی ادارے قائم کئے جا سکتے ہیں، بلکہ بعض جگہ قائم بھی ہیں جن میں بغیر کسی پیشگی رقم کی ادائیگی کی شرط کے یا اس جیسی کوئی اور شرط لگائے بغیر ہی ضرورت مندوں کی مدد کی جاتی ہے۔

٭ استاذ تفسیر وحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

۲ — حکومتی قانون کی مجبوری کو شریعت نے "حاجت" کے درجہ میں رکھا ہے، لہذا جن حاجت کی وجہ سے جو محظورات جائز ہو جاتے ہیں وہ اس صورت میں بھی جائز ہو جاتے چاہئیں، لیکن اس صورت میں ایک ضروری بات یہ ملحوظ رکھنی ہوگی کہ جن ملکوں میں ایسے قوانین رائج ہیں جو امور ممنوعہ شرعی ہیں وہاں کا یہ شخص یا تو اصل باشندہ ہو یا باہر کا کوئی شخص وہاں ایسے کام سے گیا ہو جس کے لئے جانا شرعاً ناگزیر تھا، ورنہ ایسے ملکوں میں جانا، جتنی مدت تک یہ قانون نافذ ہو جائے شریعت کے اصل حکم کی رو سے جائز نہیں، لہذا ایسے لوگوں کے لئے وہاں کے قانون کو "حاجت" کا درجہ دینا بھی شاید محل نظر ہو جائے (مؤخر الذکر لوگوں کے لئے)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی ☆

۱- میڈیکل انشورنس صریح خالص قمار (جوا) ہے۔

۲- صحت بیمہ کرنے والا جو اضافی رقم لیتا ہے یا علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ قمار میں حاصل کردہ رقم کے حکم میں ہے۔

۳- سرکاری اداروں سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

۴- سرکاری ادارہ علاج کی ضرورت پر جو رقم دیتا ہے اس کو امداد و تعاون کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

۵- میڈیکل انشورنس کے بجائے اگر مسلمان شرعی نظام کے تحت بیت المال قائم کریں اور اس میں تمام صدقات واجبہ کی رقم جمع ہو تو غریبوں کے لئے صرف علاج ہی نہیں ان کی دوسری ساری ضروریات کی کفالت ہو سکتی ہے۔

۶- جن ممالک میں وہاں جانے والوں کے لئے "میڈیکل انشورنس" لازم کر دیا گیا ہے وہاں کے بارے میں سمجھا جائے گا کہ وہ حکومت اپنے یہاں آنے والوں سے اتنی رقم بطور فیس لیتی ہے اگر وہ بیمار نہ پڑے تو فیس ادا کر چکا ہے اور اگر بیمار ہو جائے تو حکومت کی طرف سے اس کے علاج پر جو خرچ ہوا اس کی طرف سے امداد و تعاون تصور کیا جائے گا۔

☆ قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پٹنہ۔

صحت بیمہ قمار اور سود پر مبنی ہے

مفتی محبوب علی وجیہی ۔ بمبئی

۲،۱ — "میڈیکل انشورنس" یعنی صحت کا بیمہ کرانا جوئے اور سود دونوں پر مبنی ہے، بیمار نہیں ہوا تو جمع شدہ رقم گئی اور بیمار ہوا تو جمع شدہ رقم سے زیادہ حاصل کی، پہلی صورت میں جوا ہے اور دوسری صورت میں سود ہے۔

۳،۴ — حکومت اگر بطور امداد پوری رقم دے، مثلاً یہ کہے کہ آپ بیمار کے علاج میں جو خرچ آئے گا اس کا اتنا فیصد ہم دیں گے ہوگا اور باقی خرچ ہم کریں گے تو یہ جائز ہے، لیکن متعین کرکے ایک رقم لینا اور یہ کہنا کہ اگر تم مدت معینہ میں بیمار نہیں ہوئے تو یہ رقم واپس نہیں ہوگی یہ جوا ہے جو ناجائز ہے اور نجی کمپنیوں کی نیت تو تجارت کی ہے، اس لئے یہ اور بھی زیادہ برا ہے، البتہ جن ممالک میں مسلمانوں کی حکومت نہیں ہے، نہ ان کی موثر طاقت ہے وہاں "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت اس قانون پر ان شاء اللہ عمل کرنے سے معافی کی امید ہے۔

۵ — اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی متبادل صورت میں نے اوپر لکھی ہے کہ جتنا وہ غریب بیماروں کا خود برداشت کر سکتا ہے وہ دے، باقی گورنمنٹ دے، پھر کوئی مسلمان حکومت یہ کام مد زکوٰۃ سے بھی کر سکتی ہے۔

۶ — اس کا جواب بھی "الضرورات تبیح المحظورات" میں آ گیا کہ وہ انشورنس کرا سکتے ہیں وہاں سے فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں۔

میڈیکل انشورنس خالص قمار آمیز ہے

مفتی محمد ثناء الہدیٰ قاسمی☆

اللہ تعالیٰ نے ہر مرض کی دوا پیدا کی ہے، موجودہ صنعتی انقلاب، فضائی آلودگی اور غذائی اجناس میں کیمیکلس کے غیر معمولی استعمال نے انسان کو مجموعہ امراض بنادیا ہے یہ امراض اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں کہ علاج میں غیر معمولی اخراجات برداشت کرنے ہوتے ہیں، اس لئے غرباء اور اوسط آمدنی والے خاندان اس اخراجات کے متحمل نہیں ہوتے ایسے میں یا تو وہ گھٹ گھٹ کر مرجائیں یا پھر کوئی ایسا رابطہ انشورنس کمپنیوں سے بنائیں جو ان کے مشکل وقت میں کام آئے اور ہر علاج کے لئے رقم فراہم کرے، انسان کی فطری خواہش کا تقاضا ہے کہ وہ ان کمپنیوں سے رابطہ بنائے جو صحت کا بیمہ کرتی ہیں اور صرف اسی کام کے لئے قسطیں جمع کراتی ہیں۔

۱- اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ سرکاری یا نجی کمپنیاں فرد یا پورے خاندان کا "میڈیکل انشورنس" کرتی ہیں ان کی عمر اور جسمانی صلاحیت کے اعتبار سے علاحدہ علاحدہ رقمیں طے کر کے اس کی قسطیں سال بھر میں جمع کرنی ہوتی ہیں، سال بھر میں اگر انشورنس کرانے والا بیمار ہوگیا تو کمپنی اس کے علاج کا خرچ برداشت کرتی ہے اگر بیمار نہیں ہوا تو سال بھر کے بعد وہ رقم کمپنی کی ملکیت ہو جاتی ہے اس صورت کو شریعت کی اصطلاح میں قمار کہتے ہیں جو جائز نہیں ہے۔

۲- اب اگر کسی نے صحت بیمہ کرالیا، اور ضرورت پر زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوا

☆ نائب ناظم امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

تو اضافی رقم کا حکم قمار کے ذریعہ حاصل کردہ رقم کا ہوگا۔

۳- اور اس مسئلہ میں سرکاری اور نجی اداروں کا حکم یکساں ہوگا، کیونکہ دونوں کے طریقہ کار میں فرق نہیں ہے، صرف یہ کہنا کہ سرکاری ادارے سماجی تحفظ کے ادارے اور نجی کمپنیاں منافع کے حصول کے لئے بیمہ کراتی ہیں اور سرکاری انشورنس ادارہ کی طرف سے خرچ کی گئی زائد رقم کو امداد و تعاون مان لیا جائے صحیح نہیں، کیونکہ جو رقم بیمار نہ ہونے کی شکل میں بیمہ کمپنیوں کی ملکیت ہوگی اس کو معاملات کے کس خانے میں ڈالا جائے گا؟ صحیح یہ ہے کہ انشورنس کرنے والا ادارہ سرکاری ہو یا غیر سرکاری اس کا جو طریقہ ہے اس کی وجہ سے یہ خالص قمار ہے۔

۴- اس مسئلہ کا حل یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی ایسی کمپنی ہو جس کا کاروبار حلال ہو اس کے شیئر ہولڈرس ہوں جن کے خالص منافع کی رقم اسی کام کے لئے مختص ہو، بیمار نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم سال بسال شیئر ہولڈر کے نام جمع ہو، بیمار پڑ گیا اس کی جمع شدہ رقم علاج کے لئے کافی نہ ہو تو کمپنی کے دوسرے شیئر ہولڈر کی خالص آمدنی سے بطور قرض اس رقم کو لیا جائے اور آئندہ سالوں کے منافع سے اس فرد خاص کی رقم سے قرض کی ادائیگی ہوتی رہے تا کہ ساری رقم واپس ہو جائے، اور اگر شیئر ہولڈر کا انتقال ہو جائے تو اس کے حصص کی قیمت، نیز منقولہ و غیر منقولہ جائداد سے قرض کی وصولی کی جائے، اور اس کے بعد بھی کچھ رہ جائے تو سارے شیئر ہولڈرس امداد و تعاون کے جذبے سے اسے معاف کردیں۔

۵- البتہ جن ممالک میں شہریوں پر یا وہاں جانے والوں پر "میڈیکل انشورنس" لازم قرار دیا گیا ہے تو برضا و رغبت نہیں، مجبوری کی وجہ سے انشورنس کرانے کی گنجائش ہوگی، اور حالت اضطرار میں انشورنس کی اس خاص صورت سے فائدہ بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

صحت بیمہ ناجائز ہے

مفتی جمیل احمد نذیری ⋆

۱- میڈیکل انشورنس میں مختلف مدتوں کے لئے مختلف متعین کردہ بیماریوں کے ہونے کے اندیشہ کے تحت علاج کی امید پوری جاتی ہیں، اور یہ بھی اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ دی ہوئی رقم سے کہیں زیادہ علاج کے اخراجات برداشت کئے جائیں گے اور متعین کردہ بیماریاں نہ ہونے کی صورت میں جمع کردہ رقم واپس نہ ملے گی۔

اس معاملہ پر قمار (جوا) کی تعریف "تعلیق الملک علی الخطر" صادق آتی ہے، قمار میں بھی لگائی ہوئی رقم سے زیادہ ملنے کی امید ہوتی ہے اور لگائی ہوئی رقم ضائع چلی جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔

لہذا میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا جائز نہیں۔

۲- جمع کردہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا ممنوع نہیں، جس شرط کے ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔

۳- سرکاری اور نجی اداروں کا طریقہ کار چونکہ ایک ہی ہے، اس لئے مقصد کے فرق کے باوجود حکم ایک ہی رہے گا، اور وہ ہے دونوں کی حرمت۔

⋆ ناظم جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور، اعظم گڑھ

۴- سرکاری انشورنس ادارہ یا نجی ادارہ جو مطلوب یا مقررہ رقم دیتا ہے، اس کو سرکار یا نجی ادارہ کی طرف سے امداد وتعاون کا درجہ دیا جاسکتا تھا، اگر مشروط نہ ہوتا یا تعیین رقم، اور یا شرط رقم ہوتا۔

۵- متبادل صورت یہ ہے کہ حکومت کا محکمہ صحت غرباء کے علاج کے لئے مخصوص رقم فراہم کرے، اس کا طریقہ کار ایسا ہو جس سے رقم کی وصولی غرباء کے لئے آسان ہو اور جلد ہو جائے اور ایسا انتظام کرے کہ رقم مستحقین تک پہنچے، بیچ میں ضائع نہ ہو جائے یا غیر مستحقین اس سے نہ فائدہ اٹھانے پائیں، یہ انتظام ان مخصوص بیماریوں کے لئے جن کے علاج میں کافی سرمایہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

ایسا انتظام نجی فلاحی ادارے بھی کر سکتے ہیں۔

اسی طرح سرکاری ونجی اسپتالوں کی آمدنی سے ایک فنڈ غرباء ومتوسط طبقہ کے علاج کے لئے مختص کیا جائے اور پوری جانچ پڑتال کے بعد مستحقین تک پہنچایا جائے، اور علاج کرانے والے غرباء یا ان کے متعلقین سے کہا جائے کہ وہ بطور چندہ، جتنی رقم اس فنڈ میں دے سکیں دے دیں، اس کا لحاظ کئے بغیر کہ علاج پر خرچ کتنا آئے گا۔

۶- قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے کی گنجائش ہے، ایسے لوگوں کے پاس اگر علاج کی رقم نہ ہو تو انشورنس کی سہولت سے فائدہ اٹھالیں، گنجائش ہوجانے کے بعد اتنی رقم صدقہ کردیں، اور اگر غریب ومفلوک الحال ہوں تو صدقہ کی ضرورت نہیں۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

۱- میڈیکل انشورنس (صحت بیمہ) کرانا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ بیمہ قمار اور سود پر مشتمل ہے اور یہ دونوں بڑے سنگین گناہ ہیں جن کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

۲- اگر کسی نے لاعلمی میں صحت بیمہ کرالیا ہو تو اس پر توبہ استغفار لازم ہے، اور جمع شدہ رقم سے زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود ہے۔

۳- میڈیکل انشورنس کا تعلق سرکاری ادارہ سے ہو یا نجی ادارہ سے دونوں صورتوں میں ناجائز ہے، عدم جواز کی علت (سود، قمار) دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے یہ ایک مخصوص رقم انشورنس ادارہ میں جمع کرنے کے ساتھ مشروط ہے، لہذا اس کو سرکار کی طرف سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، بلکہ یہ سود ہے جو حرام ہے۔

۵- مسلمانوں کو چاہئے کہ مصلحت کی مد سے ہر شہر میں اپنا ایک اسپتال قائم کریں، جس میں دواؤں وغیرہ ہر طرح کی سہولیات فراہم کی جائے، نیز صدقات و زکوۃ کی مد سے غریبوں کو مفت علاج بھی فراہم کیا جا سکتا ہے، سرکاری طور سے ایسے اسپتال ہیں جن میں غریبوں کے لئے علاج

---

۲۲ دار العلوم ... گجرات

کی سہولت فراہم ہے۔

۶۔ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورت ناجائز اشیاء کو مباح کردیتی ہے، جن ممالک میں میڈیکل انشورنس کرانا وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے ضروری کردیا گیا ہو، ان کے لئے اس فقہی قاعدہ کے تحت میڈیکل انشورنس کی گنجائش ہے۔

لیکن بیمہ کمپنی میں جتنی رقم جمع ہوئی ہے اس سے زیادہ علاج کی سہولت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، زائد رقم غرباء اور محتاجوں میں بلا نیت ثواب تقسیم کردی جائے، البتہ اگر خود ہی محتاج ہو تو بقدر ضرورت اپنے استعمال میں لینے کی گنجائش ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱۸/ ۳۳۳)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس شرعاً ناجائز

[illegible]:

۱- ناجائز ہے۔

۲- ناجائز ہے۔

۳- دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

۴- مذکورہ تفصیل کی روشنی میں اس کو تعاون کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

۵- ملکی، صوبائی، ضلعی اور قومی سطح پر زکوٰۃ کا اجتماعی نظام، بیت المال کا قیام، رفاہی تنظیموں کا قیام، صرف جسمانی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم کا قیام، زکوٰۃ کے مال سے اسپتال کا قیام اور مستحقین زکوٰۃ اور فقراء و مساکین کے لئے مفت علاج کا انتظام۔

۶- مجبوری کی حالت میں جائز ہوگا، قانونی مجبوری کے تحت کئے گئے بیمہ سے استفادہ درست ہوگا۔

☆☆☆

[illegible]

ہیلتھ انشورنس میں قمار کا عنصر ہے

مولانا محمد [illegible]٭

میڈیکل انشورنس (علاج بیمہ) کی اگر یہ صورت ہو کہ انشورنس کرانے والے کو ایک مقررہ رقم نہیں، بلکہ اس مقررہ رقم کے بقدر دوا اور علاج کی سہولت حاصل ہوتی ہو تو اسے بیع اور اجارہ کی صورت کہہ سکتے ہیں جو سود پر مشتمل نہیں ہے اور جائز ہے، لیکن قمار سے پھر بھی مفر نہیں ہے کہ ایک طرف سے رقم کا ادا کیا جانا تو یقینی ہے لیکن دوسری طرف سے طبی سہولیات کا حاصل ہونا فریق اول کے بیمار ہونے پر، بلکہ اس کی خاص بیماری پر موقوف جو غیر یقینی ہے اور قمار کی حرمت بھی منصوص بنص قطعی (قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ) ہے، ہاں جب تک کہ اضطرار کی صورت نہ ہو اس کے اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی جیسے کہ تمہید میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ خطرناک بیماری کا خطرہ اضطرار یا حاجت بھی قرار نہیں دے سکتے ہیں، ایسی میڈیکل انشورنس کے جواز کی طرف جانا راقم الحروف کی رائے میں صحیح نہیں ہے اور سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس کمپنی کے درمیان حکم میں میرے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک سرکاری قانون کے ذریعہ لزوم اور جبر کا سوال ہے تو اس مجبوری کے تحت انشورنس کرا لینے کی اجازت تو ہوگی مگر [illegible] کی اجازت نہیں ہوگی، البتہ اپنی رقم کسی طرح واپس لے لینا جائز ہوگا۔

٭ جامعہ اسلامیہ دار العلوم [illegible]۔

۵- اگر بنیادی مقصد غریبوں کو گراں علاج کی سہولت فراہم کرنا ہے تو فی سبیل اللہ خلق خدا کی خدمت کی نیت سے یہ کام کرنا چاہئے اور کم از کم مختلف کمپنیاں ہر بیماری نہیں تو خاص خاص بیماری کے علاج کی ذمہ داری قبول کرلے اور وہ بھی زیادہ نہیں، محدود انداز میں قبول کرلے، اس طرح اگر بہت سی کمپنیوں نے یہ کام کیا تو بہت سے غریب مریض کو گراں علاج کی سہولت حاصل ہوجائے گی۔

☆☆☆

یہ انشورنس غیر شرعی ہے

مولانا [illegible] صاحب ایوبی ☆

۱- میڈیکل انشورنس کے بارے میں جو تفصیل سوال نامہ میں ذکر کی گئی ہے اس کے پیش نظر وہ ناجائز ہے۔

۲- صحت بیمہ کرانے والا جو رقم جمع کرتا ہے اور پھر ضرورت پر اس سے کہیں زیادہ مالیت کے علاج سے مستفید ہوتا ہے وہ بھی ناجائز ہے۔

۳- سرکاری و نجی میڈیکل انشورنس اداروں کا حکم ایک ہی ہوگا۔

۴- سرکاری انشورنس ادارہ جو علاج کی ضرورت پر مطلوبہ یا مقررہ رقم دیتا ہے اس کو سرکار کی جانب سے امداد و تعاون کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

۵- اسلامی نقطۂ نظر سے ملکی، صوبائی، ضلعی اور مقامی سطح پر متبادل صورت یہ ہے کہ:

☆ زکوٰۃ کا اجتماعی نظام قائم کیا جائے۔

☆ بیت المال قائم کیا جائے۔

☆ رفاہی تنظیمیں قائم کی جائیں۔

☆ طبی خدمات کے لئے رفاہی تنظیم قائم کی جائے۔

☆ صدقات واجبہ و نافلہ کے مال سے ہسپتال قائم کیا جائے جہاں غرباء و مساکین

☆ مہتمم [illegible] ، یوپی۔

کے لئے مفت علاج کا انتظام ہو۔

۲۔ جن ممالک میں میڈیکل انشورنس وہاں کے شہریوں یا وہاں جانے والوں کے لئے لازم کردیا گیا ہے بدرجۂ اضطرار اسے جائز مانا جائے گا، اسی طرح اگر قانونی مجبوری کے تحت انشورنس کرانے والے بیمار پڑجائیں تو ان کے لئے انشورنس کی سہولت سے استفادہ جائز ہوگا۔

نوٹ: میڈیکل انشورنس کے بارے میں اوپر جو رائے ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ میڈیکل انشورنس کے پورے انتظام میں قمار (جوا) کی روح پائی جاتی ہے جو نص صریح سے حرام ہے، انشورنس اور قمار کی مشابہت پر مولانا برہان الدین سنبھلی حفظہ اللہ نے بڑی مفصل بحث کی ہے (ملاحظہ ہو: موجودہ زمانے کے مسائل کا شرعی حل ۹۸-۱۰۰)۔

☆☆☆

میڈیکل انشورنس اور اس کا شرعی حکم

مولانا نعیم اختر قاسمی ☆

انشورنس کے موضوع پر ہند اور بیرون ہند میں کئی سیمینار منعقد کئے جا چکے ہیں، خصوصاً "اسلامک فقہ اکیڈمی" کا چوتھا سیمینار اسی موضوع پر حیدرآباد میں منعقد ہوا تھا، جس میں کثیر تعداد میں علمائے کرام نے شرکت کی تھی، مقالے بھی تحریر کئے گئے تھے اور اپنی تحقیقی آراء بھی پیش کی تھیں اور حسب دستور تجاویز بھی پاس کی گئی تھیں۔

مگر چونکہ "میڈیکل انشورنس" بھی انشورنس ہی کی ایک قسم ہے، اس لئے انشورنس سے متعلق کچھ اپنے خیالات کا مختصر طور پر اظہار کر دینا بھی ضروری ہے تاکہ میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کا جواب دینے میں مطابقت رہے۔

میڈیکل انشورنس:

سوالنامہ میں میڈیکل انشورنس کا جو تعارف کرایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس کی یہ قسم املاک اور ذمہ داری کے انشورنس کے مشابہ ہے، لہذا اس پس منظر میں میڈیکل انشورنس سے متعلق سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- میڈیکل انشورنس کرانا جائز ہے، کیونکہ یہ امداد باہمی کی قبیل سے ہے جس میں سود قمار

☆ جامعہ عربیہ امداد العلوم، گوپا گنج، مئو۔

وغیرہ کا تحقق نہ ہوگا، کمپنی کا نفع حاصل کرنا شرکاء کی اجازت سے ہے، نیز حصول نفع ایک تبعی اور طبعی چیز ہے۔

۲- جمع شدہ رقم سے زائد مالیت کے علاج سے مستفید ہونا بھی جائز ہے۔

۳- سرکاری اور نجی دونوں قسم کے اداروں سے فائدہ اٹھانا یکساں طور پر جائز ہے، کیونکہ نجی کمپنیوں کا حصول نفع کے پیش نظر اس طرح کا ادارہ قائم کرنا امداد باہمی کے منافی نہیں جیسے موجودہ پرائیوٹ تعلیمی ادارے۔

۴- انشورنس ادارہ کی جانب سے علاج کے لئے دی گئی رقم کو ادارہ کی جانب سے امداد و تعاون قرار دیا جائے گا۔

۵- انشورنس ادارہ اگر جمع شدہ سرمایہ میں اضافہ کی غرض سے غیر شرعی طریقہ اپناتا ہو تو ادارہ کا ایسا کرنا درست نہیں، بقیہ چیزیں خلاف شرع معلوم نہیں ہوتیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے مروجہ بیمہ کے صحیح بدل کی جو صورت بیان کی ہے تھوڑے فرق کے ساتھ وہ موجودہ نظام سے ملتی جلتی ہے (جواہر الفقہ ۲/ ۱۸۸ تا ۱۹۰)۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں امداد باہمی کی اگر اس سے بہتر کوئی شکل بن سکتی ہو تو چھوٹے پیمانے پر ہی سہی اس کا عملاً آغاز کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔

۶- میڈیکل انشورنس میں حصہ لینا جبراً یا اختیاراً جائز ہے، لہذا علاج کے وقت اس کی سہولیات سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

مناقشہ:

میڈیکل انشورنس

جناب باگ سراج صاحب:

جناب صدر جلسہ اور مہمان خصوصی اور معزز سامعین اس وقت کا عنوان ''میڈیکل انشورنس یا ہیلتھ انشورنس'' ہے اور اس پر جو سوالات آئے ہیں ان میں جو سب سے اہم سوال ہے وہ یہ کہ ہیلتھ انشورنس جو اس وقت ہندوستان اور دنیا بھر میں رائج ہے اس کے کیا اہم مقاصد ہیں؟

اس کے تین مقاصد ہیں، پہلا مقصد کسی بھی ملک میں ہیلتھ انشورنس اور جنرل انشورنس ہو یا انشورنس کمپنیز کا دولت کو پیدا کرنا، بڑھانا یعنی گروتھ کی ہے، اب اس دولت کے ساتھ ہوتے کچھ اچھے کام بھی ہوجاتے ہیں تو وہ ضمنی ہیں، دوسرا جو مقصد ہے وہ ہے ہیلتھ انشورنس کا وہ پروٹیکشن آف ہیلتھ ہے، یعنی عوام کی صحت کا خیال رکھنا، صحت کے لئے تحفظ کی فراہمی ہے اور تیسرا مقصد ہے انسانی زندگی اور پراپرٹی کے نقصانات کی تلافی کرنا ہے، یہ تین مقاصد ہیں۔

میں صرف مسلمانوں کی بات نہیں کررہا ہوں، پوری دنیا کی عوام انشورنس ایجنسیز سے جو توقع رکھتی ہے وہ یہی کہ ان کی بھی دولت بڑھے، اور جان و مال کے نقصانات کی تلافی کی ضمانت بھی ملے، ہندوستان میں بھی بہت سارے کام کرنے والوں کے لئے انشورنس ضروری قرار دیا گیا ہے اور یہ کہ جس وقت جو مختلف سیکشن ملتے ہیں تو ایک تو سیکشن کو حیثیت ملتا ہے، دوسرے کو کیٹیگری کا اور تیسرے انشورنس کا حیثیت بھی لازمی (ضروری) میں شامل ہے تو

جس طرح عوام ان تمام چیزوں کو دولت اور منافع کے حصول کے طور پر دیکھتی ہے، حکومت بھی اسی نقطہ نظر سے دیکھتی ہے، اب حکومت کے پاس جہاں دوسرے ذرائع ہیں وہیں انشورنس کے تمام ذرائع بھی ہیں، اس میں حکومت اپنے فائدہ اور بچت کے نظریئے سے پالیسی جاری کرتی ہے اور عوام اپنے فائدہ کی غرض سے پالیسی لیتے ہیں، آپ اس بچت کا اندازہ اس سے لگائے کہ ۲۰۰۵ء میں جو بے کل رقم لائف انشورنس کے ذریعہ جمع کی گئی اس کی تعداد پانچ سو بلین کروڑ روپے ہے ایک ہزار ملین کا ایک بلین ہوتا ہے، اور دس لاکھ کا ایک ملین ہوتا تو اتنی رقومات جب انشورنس سے جمع ہوتی ہیں تو عوام کیا دیکھتی ہے، عوام بھی یہ دیکھتی ہے کہ اپنی بچت ہو اور اپنی پونجی بڑھے، پونجی یوں بڑھتی ہے کہ ہیلتھ انشورنس میں تو یہ نہیں ہوتا ہے، لیکن دوسرے انشورنس میں ربا دیا جاتا ہے، اس لئے اضافہ ہو جاتا ہے تو عوام دیکھتی ہے کہ اپنی پونجی میں اضافہ ہو اور دوسرا تحفظ بھی ملے ساتھ ساتھ، اس تحفظ میں زندگی کا بھی تحفظ شامل ہے، صحت کا بھی تحفظ شامل ہے اور مال کا بھی تحفظ شامل ہے تو یہ رہے انشورنس ایجنسیز کے مقاصد اور عوام کے مقاصد بھی اب ایجنسیز کا بھی سوال تھا اس میں مختلف اسپتالوں یا مختلف ایجنسیز انشورنس مہیا کرتی ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ صرف انشورنس ایجنسیز ہی انشورنس مہیا کرتی ہیں۔

جس شخص کی کمپنیز میں تنخواہ ساڑھے چھ ہزار روپے ماہانہ سے کم ہوتی ہے اس کے لئے ہیلتھ انشورنس کا نظم ہوتا ہے، ان کے ورکروں کی پوری فیملی اور ان کے بچوں کی صحت کا خیال رکھا جاتا ہے اور وہاں پر ان کا علاج ومعالجہ ہوتا ہے، یہ گورنمنٹ سیکٹر کی ایجنسی بھی کرتی ہے اور پبلک سیکٹر کی ایجنسیز بھی، یعنی مختلف کارپوریشنس ہیں، ایک سوال اسی سلسلہ میں یہ بھی آیا تھا تو جی ہاں کمپنیاں اور کارپوریشن اپنے اپنے طور پر آفیسرس اور اپنے تمام عملہ کو انشورنس کی سہولت فراہم کرتی ہے۔

اب گروپ انشورنس کی صورت میں کمپنیاں انشورنس کمپنی سے بھی انشورنس کراتی ہے،

اور خود بھی جو کمپنی کا اپنا نفع ہوتا ہے اس میں سے بھی رقومات جو ہیلتھ کے تحفظ پر آتے ہیں کمپنی خرچ کرتی ہے، تو پبلک سیکٹر ایجنسی یا پھر پرائیوٹ سیکٹر ایجنسیز جیسا کہ سوال آیا MNC ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو، ملٹی نیشنل کارپوریشن کا تو نہیں، البتہ جو بلاسنڈ آف کمپنیز ہیں وہ تمام اپنے عملہ کو ان کے ہیلتھ کے تحفظ کے لئے انشورنس فراہم کرتی ہے۔

ان کے علاوہ سینٹرل گورنمنٹ بھی اپنے امپلائز اور عملہ کو انشورنس فراہم کرتی ہے، اس کی خاص اسکیم یہ ہے کہ وہ ہندوستان کے قوانین کے تحت بنائے گئے ہیں پھر عوام الناس کے انشورنس کے لئے دو ایجنسیز ہیں، پہلے بہت ساری تھی ان کو نیشنلائز کیا گیا، ایک لائف انشورنس کارپوریشن کے نام سے اور ایک جنرل انشورنس کارپوریشن کے نام سے، اور جہاں تک ہیلتھ انشورنس کا سوال ہے تو یہ صرف جنرل انشورنس کمپنی مہیا کرتی ہے، اور ایک خاص نکتہ جس کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا تھا کہ ہیلتھ کے انشورنس میں رفاہی کام زیادہ نظر آتا ہے، اس تعلق سے یہ عرض ہے کہ اس وقت تک یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عام آدمی جو اپنے صحت کو انشورڈ کراتا ہے، اور وہ رقومات جو ایک سال کے لئے پریمیم کی شکل میں دیتا ہے، اس میں اور جو جنرل انشورنس کارپوریشن جو اپنی پالیسیز کے کلیمس پہ پیسہ خرچ کرتا ہے، اسپتال میں لوگوں کے علاج میں اس میں فرق ہے، اس لئے کہ کلیمس تو سو فیصدی ہیں جب کہ اس وقت کے رائج ڈاٹا کے حساب سے کلکشن ۴۰ فیصدی ہے، تو سو فیصدی کلیمس ہیں جب کہ اخراجات میں اس کا تناسب ایک سو چالیس فیصدی سے زیادہ آرہا ہے، اس لئے ہیلتھ انشورنس سیکشن بہت سنجیدگی سے یہ غور کر رہا ہے کہ ہیلتھ انشورنس کے پریمیم کو جلد سے جلد بڑھایا جائے تو عنقریب ہیلتھ انشورنس کی جو لاگت ہے، اور اس کی کاسٹ کے بڑھنے کے چانسز ہیں اور یہ اس لئے بھی کہ ہیلتھ انشورنس، بلکہ تمام انشورنس کو ہندوستان میں ۲۰۰۱ء سے پرائیوٹ سیکٹر میں پھر سے لایا گیا ہے، پہلے سے پرائیوٹ سیکٹر میں تھا، بعد میں نیشنلائز کیا گیا تھا اب پھر سے پرائیوٹ سیکٹر میں لایا

گیا ہے، اب پرائیوٹ سیکٹر میں جنرل انشورنس کی بہت ساری کمپنیاں آ گئی ہیں، لیکن صرف ایک کمپنی اس وقت ہندوستان میں ایسی بنی ہے بجاج کی جو ہیلتھ انشورنس کرتی ہے، اور وہ واحد پرائیوٹ ہیلتھ انشورنس کمپنی ہے جو کوئی اپنا انشورنس کراتا ہے اس کو اپنے مخصوص ہاسپٹل میں علاج کرواتی ہے، اس نے اکتالیس ہاسپٹل کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے، ہندوستان کے مختلف شہروں میں اور وہ اکتالیس ہاسپٹل نہایت ہی عمدہ اور تمام سہولیات سے آراستہ ہیں ان میں سے کسی اسپتال میں جس نے اپنے ہیلتھ کا انشورنس کرایا ہے جا کر اپنا علاج مفت کرا سکتا ہے، اسے اپنی طرف سے کوئی پیسہ ادا نہیں کرنا پڑتا ہے، باقی تمام ہیلتھ کے انشورنس کی کمپنیز میں پہلے اپنا پیسہ خرچ کرنا پڑتا ہے اور جو بلس آتے ہیں ان کے لئے اپنے کلیمس پیش کرنے پڑتے ہیں، اور جنرل انشورنس کا جو ہیلتھ کا شعبہ ہے اس کو پروسس کرتا ہے، کبھی کبھار وہ کلیمس دینے سے انکار بھی کر دیتا ہے اگر ان کے رپورٹ میں یہ بات آتی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، لیکن یہ پرائیوٹ کمپنی ہیلتھ کی جو بجاج ہے اس نے اکتالیس اسپتال کے ساتھ اپنا معاہدہ کر رکھا ہے وہاں جا کر مفت مکمل علاج کیا جا سکتا ہے، اور ان کے اخراجات بھی کچھ زیادہ نہیں ہیں۔

ان کے علاوہ بھی ایسی ایجنسیز اور کمپنیز ہیں جو ہیلتھ کی سہولت فراہم کرتی ہے، اب بہت ساری NGOs ہیلتھ انشورنس میں آ گئیں ہیں، اور وہ NGOs اسپتال چلاتی ہیں، دوائیاں دیتی ہیں اور ساتھ ساتھ وہ بھی ان کے جو ممبرز ہیں ان کا بھی انشورنس کرتی ہیں، اور یہ سہولیات عوام الناس کے لئے مختلف ایریاز (علاقے) تک محدود ہیں، یہ پورے ملکی پیمانے پر نہیں کرتے، کچھ علاقے اڈاپٹ کرتے ہیں، کوئی شہر اڈاپ کرتے ہیں اور اس شہر کے لوگوں کو ہیلتھ انشورنس کی سہولیات مہیا کرتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ اسعدی:

ایک سوال یہ بھی ہے بعض حضرات کا ہے کہ کن ممالک میں یہ قید ہے کہ انشورنس کے

بغیر سفر نہیں کیا جا سکتا؟

بائک سراج صاحب:

زیادہ تر ویسٹرن ممالک میں جو ڈولپ کنٹریز ہیں اور جہاں ہیلتھ انشورنس کرانا لازم ہے، جیسے امریکہ میں ہیلتھ انشورنس بالکل ضروری ہے، بلکہ انہوں نے اپنا ہیلتھ کارڈ بنایا ہے، اور جو لوگ گلف جاتے ہیں تو جاتے وقت تو انشورنس ضروری نہیں ہے، لیکن جانے کے بعد جیسے ہی وہ وہاں کا مستقل اقامہ اور کام کرنے کا اجازت نامہ حاصل کرتے ہیں تو وہاں بھی ان کے لئے ہیلتھ انشورنس کرانا اور ہیلتھ کارڈ بنانا ضروری ہوتا ہے، لیکن جانے کے لئے نہیں، جانے کے بعد کی بات ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

یہ جو میڈیکل انشورنس کا مسئلہ زیر بحث ہے اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جن شہروں اور جن سرحدوں میں جانے کے لئے انشورنس کو لازم کر دیا گیا ہے وہ موضوع الگ ہے اور زیادہ پیچیدہ نہیں ہے، ہمیں معلوم یہ کرنا ہے کہ جو سوال نامہ تیار کیا گیا تھا اور بھیجا گیا تھا ان میں جو باتیں سامنے آئی تھیں کہ امریکہ ہے یا جن ملکوں میں علاج اتنا گراں ہو گیا ہے کہ بغیر "میڈیکل انشورنس" کے اگر کوئی علاج کرائے تو ان کے لئے علاج کا بل نا قابل ادا ہوتا ہے، متوسط طبقہ بھی وہاں کا متحمل نہیں ہوتا کہ میڈیکل انشورنس کرائے بغیر اپنا علاج یا کوئی معمولی علاج بھی کرالے۔ میرے ایک ساتھی ہیں شکاگو میں مولانا عبد اللہ سلیم صاحب جو دار العلوم دیوبند کے فاضل ہیں، بہت بڑے عالم ہیں، اس زمانے میں ان کے کسی صاحبزادہ کا ایکسیڈنٹ ہو گیا تھا، انگلی میں چوٹ آگئی تھی، کہنے لگے مولانا ۲۰ ہزار ڈالر اس پر صرف آیا ہے، اگر میڈیکل انشورنس نہ کرایا گیا ہوتا تو کیسے ہم اس کو ادا کرتے اور کیا صورت حال بنتی، تو ہم کو جو غور کرنا ہے کہ میڈیکل انشورنس

میں قمار کا پہلو ہونا اور بھی جو محظورات شرعیہ ہیں جو تقریباً طے شدہ ہیں سب کچھ ہیں، ہم ماہرین سے یہ جاننا چاہیں گے کہ جو صورت حال امریکہ میں ہے، یا یورپ میں ہے کہ علاج اتنا مہنگا ہوگیا ہے کہ وہاں اوسط درجہ کے آدمی کے لئے بھی گویا بیماریوں کا علاج میڈیکل انشورنس کے بغیر ممکن اور قابل تحمل نہیں رہا، کیا ہمارے ملک ہندوستان میں بھی صورت حال ایسی پیدا ہوگئی ہے؟ ہندوستان کا کوئی سروے ہو، کوئی جائزہ ہو، کم سے کم بڑے شہروں کا ہو کہ جہاں علاج کی جو قیمتیں ہیں اس کی جو گرانی ہے کس حد تک ہے، اور کیا واقعہ ہے کہ ایک متوسط درجہ کے آدمی کے لئے جو متوسط امراض ہوا کرتے ہیں، زیادہ غیر معمولی امراض کی بات نہیں کہہ رہا ہوں جیسے کینسر ہے، یا دوسرے اسی طرح کے امراض ہیں، جو درمیانی قسم کے امراض ہوتے ہیں، ان امراض کا علاج بھی عام حالات میں ناقابل تحمل ہے، کیا یہ صورت حال پیدا ہوگئی ہے؟ اس کی اگر کچھ وضاحت ہوجائے ہمارے سامنے تو غور کرنے میں شاید سہولت ہو۔

باگ سراج صاحب:

یہ بالکل صحیح ہے کہ اب علاج ومعالجہ کے اخراجات بڑھ گئے ہیں، لیکن جہاں تک انشورنس کی بات ہے اور ایک دو نکات اس کے علاوہ بھی ہیں جن پر فقہی نقطۂ نگاہ سے غور بہت ضروری ہے کہ یہ ہیلتھ انشورنس کمپنی جو پریمیم کے ذریعہ سے پیسہ جمع کرتی ہے، کمپنی اس پیسے کا کیا کرتی ہے؟ یہ بھی تو دیکھنا ہے، ہندوستان کی جو انشورنس کمپنیاں ہیں ان کا طریقہ یہ ہے کہ جو پیسہ انشورنس میں آیا ہے اس کا اسی (۸۰) فیصدی حکومت کے جاری کردہ بانڈز آف سیکورٹیز میں انویسٹ (Invest) کرتی ہیں، جن پر فکس سود کمپنی کو ملتا ہے تو کمپنیز کا اسی فیصدی پریمیم پیسہ گورنمنٹ کے بانڈز آف سیکورٹیز میں لگایا جاتا ہے اور گورنمنٹ اس پیسہ کا استعمال راستہ وغیرہ انفراسٹرکچر میں کرتی ہے، باقی کے ۲۰ فیصدی میں سے پندرہ فیصدی حصہ میوچول فنڈس میں لگایا جاتا ہے میوچول فنڈز وہ ہیں جو نفع اور نقصان اور شرکت پر بنیاد پر پیسہ لگاتے ہیں، انوسٹ کیا جاتا

ہے انہیں کہتے ہیں یہ اسلامی نقطۂ نظر سے جائز ہو سکتے ہیں۔ لیکن میوچول فنڈز میں دونوں قسم کے کام ہوتے ہیں۔ چھوٹی پونجی کو بچانے کی خاطر کچھ حصہ اپنے فنڈ کا شیئر بازار میں نفع و نقصان کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے اور کچھ حصہ انٹرسٹ بیئرنگ پارٹ پر تو یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ یہ جو پیسہ جمع ہو رہا ہے اس پیسہ کا مصرف انشورنس کمپنی کیسے کر رہی ہے؟ جائز طریقے پر یا حرام طریقے پر۔

اب رہ گئی یہ بات کہ اخراجات بہت ہو گئے ہیں اس لئے صحت کا انشورنس کافی ضروری نظر آتا ہے، بالکل صحیح۔ یہاں میں ایک رائے یہ دوں گا کہ اگر انفرادی طور پر صحت کا انشورنس کیا جاتا ہے تو اس کی Cost اس وقت زیادہ کم سے کم چالیس فیصدی کم ہے۔ وہ بہت جلد بڑھ جانے والی ہے تو پھر بھی کافی زیادہ ہے۔ انفرادی ہیلتھ انشورنس کی جگہ اگر اجتماعی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے یا گروپ ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے تو اس انشورنس میں کافی چھوٹ رہتی ہیں۔ یہ بھی ایک فرق واضح رہنا چاہئے۔ اس کا فائدہ تمام تجارتی کمپنیاں اور گروپ اٹھا رہے ہیں، ہم بھی جو اپنی انجمنیں ہیں کافی عملہ کام کرتا ہے ان کا گروپ انشورنس ہیلتھ کو کروانے کی طرف قدم بڑھائیں تو بہتر ہوگا۔

اور ایک خاص بات جو آپ سب کے گوش گذار کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ جو حصہ جو یہاں ہمارے پریمیم کے ذریعہ سے ہیلتھ انشورنس کی کمپنی کما رہی ہے، اسلامی طریقے پر جو بڑھ رہا ہو یا جائز طریقے سے ان کا استعمال نہیں ہو رہا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ "اسلامک ہیلتھ انشورنس" کمپنی بھی بنائی جائے، جس طرح سے کوششیں ہوئی ہیں کہ اسلامی بینک بنائے جائیں یا اسلامی مالی ادارے بنائے جائیں تو اسی طرح سے یہ کوشش بھی کرنی چاہئے، بلکہ ان دونوں کو اب ملایا بھی جا سکتا ہے۔ اب حالات ایسے پیدا ہو گئے ہیں ہندوستان کی اقتصادیات میں کہ بینکنگ اور انشورنس کے دونوں کاموں کو ایک ساتھ ملایا جا سکتا ہے۔ لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اسلامی طریقے پر بھی جس کو "تکافل" کے طور پر ڈیولپ کیا گیا ہے اور بہت سے چھوٹے بڑے ممالک میں رائج ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس میں ہندوستان کی صورت حال کیا ہے؟

بانگ سراج صاحب:

جی ہاں! میڈیکل انشورنس کا جہاں تک تناسب ہے صرف پانچ فیصدی ہندوستانیوں نے آج میڈیکل انشورکیا ہوا ہے اور اسی پانچ فیصدی میں سے ساڑھے چار فیصدی شہروں سے تعلق رکھتے ہیں اور باقی دیہاتوں سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی درمیانی درجہ کے شہری ہیں جو ان سے تعلق رکھتے ہوں گے تو کل انشورنس ہندوستانیوں نے اب تک صرف پانچ فیصدی کرایا ہے، اور لائف انشورنس کا تناسب صرف ۲۰ رفیصدی ہے۔

مولانا زاکر رشادی:

ابھی جیسے حضرت مولانا عبید اللہ اسعدی نے فرمایا تھا کہ کسی صاحب نے سوال اٹھایا کہ کن ممالک میں جانے کے لئے ہیلتھ انشورنس ضروری ہے، ہر ملک کی بات تو اپنی جگہ ہے لیکن بعض مقامات ایسے ہیں جہاں پر داخلے کے لئے ہیلتھ انشورنس کا ہونا ضروری ہے، بہت سے مصانع اور کارخانے ہیں جہاں پر لوگ کام کرتے ہیں، کہیں لوہے اور اسٹیل کی فیکٹری ہے، اسی طرح میرا تعلق نیلور سے ہے جو ساحل سمندر ہے اور خلیج بنگال سے قریب ہے، "اقرء" ہمارے یہاں ہندوستان کا بہت معروف ادارہ ہے جہاں سے پرواز خلا اور اسپیس میں جو بھیجا جاتا ہے وہیں سے بھیجا جاتا ہے، وہاں پر جتنے ملازمین ہیں سب کا ملازمت ہونے جاتے وقت ہی ہیلتھ انشورنس کرایا جاتا ہے، اس کے علاوہ جیسے صدر جمہوریہ یا اور کوئی بڑے حضرات وہاں پر آنا چاہیں تو پہلے ان کا ہیلتھ انشورنس کروایا جاتا ہے اور زائرین کے لئے وہاں پر دخول ممنوع ہے، تو اس

صورت میں بات یہ سمجھ میں آتی ہے کہ میڈیکل انشورنس ایک نارمل اور معمولی حالات میں کوئی ضروری چیز نہیں ہے اور بعض خصوصی حالات میں جن پر علماء یہاں پہ بیٹھے ہیں غور کر کے مسئلہ بڑی آسانی سے طے کیا جا سکتا ہے جہاں وہ لوگ جن کی روزی روٹی اللہ تعالیٰ نے ایسے ہی کاموں میں رکھی ہے، جیسے ہمارے یہاں پر بہت سے ایسے لوگ ہیں یا ہندوستان کے بہت سے ایسے صوبے ہیں جہاں پر غربت زیادہ ہے ان علاقوں میں جیسے مدراس ہے مدراس میں گنٹور ایک علاقہ ہے ایسے اور بھی بہت سے جنوبی ہند کے مقامات ہیں جہاں پر لوگ آکر پانچ سو روپے ماہانہ پر کام کرتے ہیں، اکثر کمپنی پر ان کو رکھا جاتا ہے اور ان کے علاج و معالجہ کا بھی انتظام کیا جاتا ہے، ان بزرگوں اور کمیٹی کا زیادہ وقت نہیں لینا چاہتا، کہنا یہ ہے کہ بعض مصالح ایسے ہیں جہاں پر فیکٹری خود ذمہ داری لے لیتی ہے، یہ لازمی چیز ہو جاتی ہے کہ جیسے انشورنس دے، تو ہم سمجھتے ہیں یہ ذمہ داری ان کو جنہیں ملازمت دی جاتی ہے، فیکٹری خود لے لیتی ہے اس۔ تو یہی مجھے عرض کرنا تھا کہ بجائے مکمل کہنے کے وہاں پر "اقدامات" کہا جائے تو یہ مناسب ہوگا۔

بیگ سراج صاحب:

یہاں پر آپ یہ بھی یاد رکھیں کہ جو کوئی ہوائی سفر کرتے ہیں اندرون ملک یا بیرون ملک ان کا انشورنس ٹکٹ کے اندر ہی ہو جاتا ہے تو انشورنس تو الگ کا مختلف چیز اس میں ہوتی ہے۔

احسان الحق صاحب:

جناب صدر، اور ذاکرین تشریف فرما اکیڈمی کے ذمہ دار اور مہمانان و طلبہ حضرات!

آج کا جو انشورنس کا موضوع ہے، اس میں چونکہ میرے مقالہ کا اردو میں ترجمہ نہیں ہو سکا تھا اور سرکولیٹ بھی نہیں ہوا، اس لئے میں آج کچھ وقت زیادہ لوں گا۔

میڈیکل انشورنس کی نوعیت یہ ہے کہ ایک شخص ایک مکمل رقم پریمیم کی شکل میں دیتا ہے

کے بعد کمپنی سے یہ ضمانت لیتا ہے کہ اگر وہ معین مدت کے اندر بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج ومعالجہ میں جو خرچ آئے گا، کمپنی ایک حد تک اس کی امداد کرے گی، اور جو مالی نقصان اس میں اس کو پہنچے گا اس مالی نقصان کی تلافی کمپنی کرے گی، اس میں جو علاج ومعالجہ پر اصل اخراجات آتے ہیں وہ بھی شامل ہوتے ہیں اور کبھی کبھی بیماری کی وجہ سے اس آدمی کو چھٹی لینی پڑتی ہے، اگر وہ تنخواہ دار آدمی ہے تو یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کا اتنا تنخواہ کا نقصان ہوا، بہر حال یہ اس کے معاہدہ کی شرائط میں سے ہے کہ وہ رکی ہوئی تنخواہ کی تلافی کرے گی یا نہیں کرے گی، جہاں تک قانونی حیثیت کا تعلق ہے تو انشورنس، انشورنس ہے اور اس میں چاہے میڈیکل انشورنس ہو یا فائر انشورنس ہو، یا میرین انشورنس ہو، اس میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے، قوانین دونوں کے یکساں ہیں۔

میڈیکل انشورنس میں انشورنس کرنے کے بعد طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کمپنی اس کو ایک انڈمنٹی کارڈ جاری کر دیتی ہے اور کمپنی کچھ اسپتالوں کی لسٹ جاری کر دیتی ہے جن سے اس کا معاہدہ ہوتا ہے کہ جب بھی آپ بیمار ہو جائیں تو فلاں اسپتال میں دیکھائیں اور اس کے بعد وہاں آپ کا علاج شروع ہو جائے گا، اس میں آپ کو اپنی جیب سے کوئی پیسہ نہیں دینا پڑے گا، اس میں بھی دو طریقے ہوتے ہیں کبھی کبھی کچھ پیسہ بھی دینا پڑتا ہے عام طور پر جو آؤٹ آف فیسلٹیز ہوتی ہیں جن میں زیادہ پیسہ نہیں دینا پڑتا اس میں کبھی کبھی جیب سے پیسہ دینا پڑتا ہے اور بعد میں وہ ملتا ہے، وہ اوٹ آف فیسلٹیز جو ہیں وہ اونچی بیماریوں کے لئے نہیں ہوتی ہیں کہ جس میں مریض کو اسپتال میں داخل کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، مثلاً کسی کا کوئی عضو فریکچر ہو گیا اس میں پلاسٹر ڈال دیا اور وہ گھر چلا گیا، یا کسی کو اپنا دانت نکلوانا ہے تو ڈاکٹر نے دانت نکال دیا پھر دوسرے دن ڈاکٹر نے بلایا اور وہ دانت چڑھا دیا اس کے لئے ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی، دوسری بیماری میں ہاسپٹلائز ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، تو جیسے ہی وہ اسپتال جاتا ہے تو عام طور سے کمپنی یہ کرتی ہے، یا اس کو جب محسوس ہو کہ اس کی طبیعت ہو رہی ہے کہ اب وہ اسپتال

ملے گا اور جنرل انشورنس میں جتنا نقصان اور ایکسیڈنٹل لاس ہوتا ہے اس کا تخمینہ لگایا جاتا ہے اور اس کی تلافی ہوتی ہے۔

دوسرے جنرل انشورنس اور لائف انشورنس میں ایک فرق اور بھی ہے، جنرل انشورنس میں عام طور پر انوالومنٹ کنسپٹ نہیں ہوتا ہے، لائف انشورنس میں ہے کہ وہ اس میں شامل ہوتا ہے کہ اگر آپ اس مدت کے اندر فوت ہوگئے تو فوت ہونے کے بعد آپ سے پریمیم لینا بند کر دیا جائے گا اور آپ کو اتنی رقم دیدی جائے گی اور اگر آپ میچورٹی کو پہنچ گئے، آپ نے دس سال کی پالیسی لی تھی اور وہ مدت پوری ہوگئی تو آپ کو اتنی رقم مل جائے گی یعنی لائف انشورنس میں اتنا ملنا طے ہے کب رقم ملے گی یہ طے نہیں ہوتا ہے تو اس کے لئے کچھ پریمیم زیادہ لیا جاتا ہے، اس میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ رسک بھی کور (Cover) ہو جائے اور جتنا روپیہ وصول کرنے کا منصوبہ ہے اس میں کمپنی اتنا روپیہ رکھتی ہے کہ ان کو دس سال کے بعد جو طے کیا ہے وہ ان کو دیدیں۔ اب اس میں پریمیم کمپنی کس طرح کرتی ہے، اس کے لئے ایسے تو اوسط نکالتے ہیں ہر چیز کا مال لیجئے کہ ایک سال میں سو آدمی میں سے ساٹھ آدمی فوت ہو جائے اور دوسرے سال چالیس آدمی فوت ہو جائے تو دو سال کا ایوریج پچاس پچاس نکلے گا، لیکن یہ اوسط یہاں کارگر نہیں ہوتا ہے، یہاں ایک اور امکانی اوسط لیا جاتا ہے، اور اس کو تھیوری آف پروبلٹی کہتے ہیں اور اسی کے حساب سے پریمیم طے ہوتا ہے اس کو پتہ رہتا ہے کہ کس رسک کو Cover کرنے کے لئے کتنا خرچ آئے گا، تھیوری آف پروبلٹی یہ ہے کہ جیسے کہ ہمارے پاس چار رنگ کی چار گیندیں ہیں اور چار گیندیں یا ایک تھیلے میں ڈال دی اور چار بار ہاتھ ڈالا ہم نے اس میں سے ایک نکالی پھر واپس ڈال دی، پھر نکالی، پھر واپس ڈالی پھر نکالی پھر واپس ڈالی، یہاں امکان یہ ہے کہ چاروں بار آپ کے ہاتھ میں سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ دو بار سرخ آئے یا یہ امکان ہے کہ تین بار سرخ آئے اور یہ بھی امکان ہے کہ ایک ہی بار سرخ آئے تو تھیوری آف پروبلٹی یہ ہے کہ جتنی آپ تعداد بڑھاتے چلے

جائیں گے اس کا سلسلہ وہ بڑھتا چلا جائے گا۔ اب یہ تجویز سوچی گئی کہ ایک سال میں کتنے لوگوں کا نقصان ہوا، اور اس کے نقصان کی تلافی کے لئے کتنی رقم پریمیم لینا چاہئے کہ جس سے اس کی تلافی بھی ہو جائے، دفتر کے اخراجات بھی نکل آئیں اور کچھ منافع بھی مل جائے، یہ طریقہ پریمیم میں مقرر کرنے کا ہے۔

لائف انشورنس کے معاملہ چونکہ یہ کمرشل انشورنس ہے، اس نے ایک دستاویز لکھوا لینا زیادہ مناسب اختیار کی ہے اور وہ تمام کمپنی کا پریمیم اس کا حق طے کرتی ہے کہ اس سے زیادہ پریمیم آپ نہیں دیں گے، کیونکہ یہ عوام کا معاملہ ہے کہیں معاملہ غلط نہ ہو جائے، اس لئے گورنمنٹ اس میں بنیادی کردار رکھتی ہے۔

انشورنس کے لئے کچھ قانونی اور اخلاقی اصول بھی ہیں، اس نے اصل صورت حال معلومات ظاہر کرنی چاہئے، اگر آپ کینسر کے مریض ہیں اور فارم میں لکھا ہے کہ آپ کو کینسر ہے یا نہیں تو آپ کو یہ صاف کرنا پڑے گا کہ آپ کینسر کے مریض ہیں اور اگر آپ نے لکھ دیا کہ میں کینسر کا مریض نہیں ہوں اور بعد میں علاج کے لئے آپ گئے اور پتہ چلا کہ اس سے پہلے کی ہسٹری ہے جب آپ نے بیمہ کرایا تھا اور اس میں کینسر نکلا تھا تو ایسی حالت میں کمپنی پریمیم واجب نہیں ہوگا۔ یہ گڈ فیتھ (Good Faith) اور انتہائی خلوص کا معاملہ ہے۔ اس میں ساری چیزیں بتانی ضروری ہیں اور یہ ہمارے اسلامی اصولوں سے بھی مطابقت رکھتی ہے۔ دوسرا انڈیمنٹی کا اصول ہے جتنا نقصان آپ کو ہوا ہے اتنا ہی ملے گا اور اس حد تک ملے گا جس حد تک آپ نے انشورنس کرایا ہے۔ اور اگر کوئی نقصان نہیں ہوا تو کچھ نہیں ملے گا۔

ایک یہ کہ جو آپ کو خطرہ ہے اور اس خطرہ کا تذکرہ آپ نے انشورنس کے وقت کیا تھا تو اسی خطرہ سے آپ کو نقصان پہنچ جائے، تو اگر اسی خطرہ سے اس کے نتیجے میں خطرہ سے نقصان پہنچا ہے تو وہ نہیں ہوا جیسے کسی نے مکان سے لے جانے کا پانچ انشورنس کرایا اور کسی انشورنس

تھا کہ اس کے سفر سے اگر سڑ جائیں گے کسی حادثے میں سوکھ جائیں، بکھر جائیں سمندر میں گر جائیں یا برباد ہو جائیں تو اس کو کلیم ملے گا، اب ہوا یہ کہ اس سے آگے جو جہاز جا رہا تھا اس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا اور سفر سے والا جہاز پیچھے کھڑا رہ گیا اور اس کی کو دیں پہ دس بارہ دن لگ گئے تو دیر لگنے سے جو اس کو نقصان ہوا تو چونکہ وہ رسک اس میں کور نہیں تھا، اس میں ایکسیڈنٹ کا رسک کور تھا، لہذا اس کمپنی کو وہ رسک نہیں بھرنا پڑے گا۔

اب ایک چیز یہ بھی ہے کہ انشورنس کرنے والے کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے مال کی اسی طرح حفاظت کرے جس طرح اس کا مال بغیر انشورنس کے تھا اور حفاظت کر رہا تھا ایسا نہیں ہے کہ آپ نے انشورنس کرا لیا اور جو چوکیدار رکھا تھا آپ نے گودام پر اس کو ہٹا دیا کہ مجھے اب اس کو تنخواہ دینے کی کیا ضرورت ہے، اگر کمپنی کو پتہ لگ جائے تو اب کمپنی اس کا کلیم نہیں دی گی۔

دیکھئے میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ انشورنس کسی بھی طرح کا ہو فقہی اور قانونی مسائل کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ اس کنٹریکٹ کی نوعیت سے ہے کہ کنٹریکٹ کیا ہے؟ میں اب اس بات پہ آتا ہوں جس سے آپ اپنے فقہی مسائل طے کریں گے ابھی تک دنیا کے قانون نے اس کو کس نظر سے دیکھا ہے؟ تو عام طور سے دنیا کے قانون نے شروع شروع میں یہ بتایا تھا کہ یہ قمار کا، جوے کا، شرط کا اور بازی لگانے کا کام ہے اور اس کے اندر برٹش پول کا جو فیصلہ ہے، جنھوں نے جوے کی تعریف کی ہے "الف" کو کچھ رقم "ب" کو اس شرط کے ساتھ دینا پڑے کہ کوئی حادثہ اگر پیش آئے تو "ب" کو وہ رقم پہنچائے گا اور اگر وہ حادثہ نہیں ہوا تو وہ نہیں دے گا اس کو کہتے ہیں کہ یہ جوے کا کنٹریکٹ ہے، اس میں اور انشورنس میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ برٹش کورٹ کا فیصلہ ہے (کارٹن بارڈ کوٹ کا فیصلہ)۔

انشورنس کا قانون لانے کے باوجود بھی وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور شرط لگانے میں نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جائز مقاصد کے حصول کے لئے تھوڑے

بہت ناجائز ذرائع بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، جب کہ اسلام یہ کہتا ہے کہ جائز مقاصد کے حصول کے لئے ذرائع بھی جائز استعمال کئے جائیں۔

دوسرے وہ یہ کہتے تھے کہ اس میں کاروبار کرنے میں دقت آرہی ہے، اس لئے غیر قانونی کہنے میں انشورنس کمپنیاں اپنا کاروبار بند کردیں گی اور لوگوں کو انشورنس کی سہولت کم مہیا ہوگی اور جیسا کہ میں نے کہا کہ کمپنیز کا معاملہ یہ ہے کہ جتنے زیادہ سے زیادہ لوگ انشورنس کرائیں گے اتنا ہی زیادہ کامیابی سے چلے گا، تو اس کے لئے انہوں نے ایک انشورنس انٹرسٹ کا قانون لگادیا کہ جن لوگوں کی وابستگی اس کی جان سے یا مال سے ہے وہ لوگ انشورنس کراسکتے ہیں، لیکن یہ بات اب بھی وہیں ہے کہ اس کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں پڑا، صرف مقصد میں فرق آیا، دوسری طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں اخلاق اور اکنامکس میں تضاد ہو تو وہاں اکنامکس کی خاطر اخلاق کو ترک کر جانا چاہئے تو تجارت کے معاملہ میں یہی فرق ہے کہ وہاں یہی تجارت کے معاملہ میں ہوا، یہی سٹے کے معاملے میں اور یہی لاٹری کے معاملہ میں ہوا۔ لاٹری پہلے غیر قانونی تھی، پھر وہ اسٹیٹ لاٹری کا کنسپٹ لے کر آئے کہ اگر کوئی اسٹیٹ لاٹری چلاتی ہے تو اس کا جو فائدہ پہنچتا ہے اسٹیٹ گورنمنٹ کو پہنچتا ہے اور وہ پبلک پر خرچ ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی بہت ساری فیملی جب برباد ہوگئی تب انہوں نے یہ اسٹیٹ لاٹری بندکی، اسی طرح اکنامکس میں ہے جہاں تضاد ہوتا ہے وہاں ان کا جھکاؤ کسی قدر اکنامکس کی طرف آتا ہے کہ کارکردگی، تجارت یہ سب چیزیں بڑھنی چاہئے، اخلاق اگر تھوڑی بہت کوئی کمی رہ گئی تو اس کو برداشت کیا جائے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہاں اخلاقیات آگے رہتی ہیں اور باقی مسائل ان کے پیچھے رہتے ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

جناب احسان صاحب! وضاحت دراصل اس میں یہ ہے کہ لائف انشورنس اور کاروبار کے انشورنس پر چوتھے اور پانچویں سیمینار میں تفصیلی بحث ہوچکی ہے اور یہ تو ہمارے یہاں

کے مسلمات میں سے ہے کہ یہ قمار آمیز معاملات ہیں تو ہم یہ چاہتے ہیں کہ "میڈیکل انشورنس" کے بارے میں وضاحت آئے کہ اس کے مقاصد کیا ہوتے ہیں نمبر ۱ نمبر ۲ اس کا طریقہ کار کیا ہوتا ہے اور نمبر ۳ اس سلسلہ میں سرکاری انشورنس کمپنیاں اور پرائیوٹ انشورنس کمپنیاں کیا ان دونوں کے طریقہ کار اور مقاصد میں فرق ہے؟ کیا اس کا مقصد صرف تجارت اور بزنس ہے یا خدمت ہے، اس پہلو پر اگر آپ روشنی ڈالیں تو سہولت ہوگی۔

احسان الحق:

جہاں تک میڈیکل انشورنس کمپنیوں کا تعلق ہے تو اس میں سرکاری انشورنس کمپنیاں لائف انشورنس اور جنرل انشورنس کرتی ہیں اور پرائیوٹ انشورنس کمپنیاں بھی انشورنس کرتی ہیں اس میں جنرل انشورنس بھی ہے اور اس میں میڈیکل انشورنس بھی شامل ہے تو ان کے طریقہ کار میں تو بالکل کوئی فرق نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ سرکار کوئی رفاہی کام کر رہی ہو اور پرائیوٹ کمپنی کوئی منافع لے کر کام کر رہی ہو۔ یہ بات ضرور سامنے آئی ہے کہ آج کل بیماریوں کے بڑھنے کی وجہ سے پریمیم کا جو تخمینہ لگایا گیا تھا، کمپنیوں کو اس سے زیادہ خرچ کرنا پڑ رہا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آگے انشورنس کنٹریکٹ لیں گے اس میں پریمیم کی شرح بڑھائیں گے تاکہ ان کو خسارہ نہ ہو تو اس میں پرائیوٹ میں اور سرکاری میں کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے انھوں نے یہ عرض کیا کہ وہ اپنا آئی ڈی کارڈ بنا دیتے ہیں کہ پریمیم کس طرح ہوگا اس میں وہی ساری باتیں ہیں اور اس میں جو قانونی بات ہے وہی ہے کہ ان کے پاس پریمیم کی شکل میں تو جو فنڈ جمع ہوتا ہے، ان کے یہاں چونکہ منی زیرو ایل (L) ہے، اگر کیش غلہ میں پڑا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ بے کار پڑا ہے کوئی منافع نہیں دے رہا ہے، لہذا وہ اس کو سود پر اٹھاتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ اس کو سود پر مہینے بھر رکھنا ہے، بلکہ آج کل محض ۲۴ گھنٹے کے لئے بھی مارکٹ میں سود پر معاملہ چل رہا ہے، اس لئے اگر کوئی رقم فالتو (زیادہ) رہ گئی تو ۲۴ گھنٹے کے لئے اس کو سود پر رکھ

دیتے ہیں تو ایک تو ان کی آمدنی میں سود کا عنصر ہے ہی اور دوسرے یہ کہ اگر پریمیم پر ان کو زیادہ خرچ کرنا پڑتا ہے تو اس میں جو خسارہ ہوا اس کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اتفاقی امر کی وجہ سے ہوا، وہی جوے کا حال ہے اور اگر اس میں کوئی منافع ہوا تو یہ بھی اتفاقی امر ہے کہ لوگ کم بیمار پڑے اور کم خرچ کرنا پڑا تو اس میں جوے کا اثر آ گیا۔

اب میں اسلامی انشورنس کے بارے میں بتاتا ہوں، اسلامی انشورنس کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں نفع اور نقصان دونوں پالیسی ہولڈر کا ہے۔ اس میں کمپنی کوئی ایسی نہیں ہے کہ اس کا نفع اور نقصان ہو اور اس کو کئی طریقے سے کیا جا سکتا ہے، ایک تو فنڈ کے طریقے سے کہ ایک ادارے نے جس میں چالیس پچاس ہزار افراد کام کرتے ہیں اس ادارے نے کوئی فنڈ قائم کر لیا اور خود ہی اس کا انتظام کیا اور اس میں یہ طے کر لیا کہ سال میں جتنے لوگ فوت ہو جائیں گے سب میں وہ فنڈ تقسیم ہو جائے گا تو یہاں جو پریمیم فکس ہو گیا ہے ان ہی کی طرح سے، لیکن ملنے والی رقم جو ہے وہ فکسڈ نہیں ہوتی ہے، اور یہ تعاون کی کیٹگری (زمرے) میں آتا ہے کہ ایک فنڈ ہم نے جمع کر دیا اس سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں اٹھانا ہے، بس یہ طے کر لیا کہ اگر کوئی غریب بیمار ہو یا فوت ہو تو اس فنڈ میں سے پیسہ ان کو دے دیا جائے گا، یہ بالکل رفاہی کام ہے اس میں کوئی اپنا فائدہ نہیں ہے۔

اسلامی انشورنس:

دوسرے یہ کہ اس فنڈ کو اگر خود ہم نہیں چلا پاتے اور فنڈ جمع ہو گیا اور کاروبار بہت زیادہ بڑھ گیا تو اس کے لئے ہم کوئی فنڈ آپریٹر رکھ لیں جو کہ اچھی طرح ہمارے فنڈ کا انتظام دیکھے، اب یہ آپریٹر دو طرح سے کام کر سکتا ہے، وکالت کے طریقے سے کام کر سکتا ہے، اس کی ایک فیس یا کوئی تنخواہ مقرر کی جا سکتی ہے، دوسرا اگر اس میں انوسٹمنٹ کا پہلو ہے تو اس کو تجارت ومضاربت کے اصولوں پر انوسٹ کیا جا سکتا ہے، یہاں وہ اس کے منافع میں شریک ہو جائے گا اور وہ مضارب بن جائے گا اور اگر اس کو تعاون کی شکل میں دیکھا جائے تو کوآپریٹو سوسائٹی کی شکل

میں بھی قائم کیا جا سکتا ہے، جو کہ اپنے پالیسی ہولڈر کے لئے کام کرے، اس کے علاج و معالجے کے لئے کام کرے، اس کا مال سے کوئی لینا دینا نہ ہو، کمپنی کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے، یہ کمپنی اپنے ملازمین کے لئے پالیسی جاری کرے اور انہیں کے علاج و معالجے کے لئے جاری کرے، اور اگر یہ سوچا جائے کہ یہ تجارت میں انویسٹ کیا جائے تو یہاں مضاربت کی شکل میں بھی کیا جا سکتا ہے، اس پر آپ لوگ غور کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگر کوئی سوال ہو تو بتائیں۔

عبدالحنان چاندنا:

میں سب سے پہلے میڈیکل انشورنس کی دو جملوں میں تعریف پیش کروں گا، انشورنس ایک ایسا ذریعہ اور ایک ایسا کنٹریکٹ ہے جو کو آپریٹو کی بنیاد پر جو انشوررز ہوتے ہیں وہ لوگ اس میں انوالو (شامل) ہوتے ہیں اور ان کے خسارے کو کم سے کم کرنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی جو خسارہ ہونے جا رہا ہے یا جس خسارہ اور نقصان کے ہونے کا امکان ہے اس خسارے کے امکان کو آپسی تعاون سے بانٹنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہوا تو پورا کیا جائے گا اور اگر نہیں ہوا تو اس کی کوئی بھرپائی نہیں ہوگی وہ موقوف ہو کر ختم ہو گیا۔

انشورنس کے لئے پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

۱- انشورڈ یعنی جس کا انشورنس کیا جا رہا ہے، انشورر جو انشورنس کر رہا ہے، سبجیکٹ میٹر یعنی ہمارا میڈیکل انشورنس، انشورایبل انٹرسٹ یعنی علاج، اور رسک یعنی بیمار ہو جانے کا خطرہ؛ یہ پانچ چیزیں ہونے بہت ضروری ہیں میڈیکل انشورنس میں۔ آج چونکہ بہت زیادہ بیماریاں ہو گئی ہیں جو ان بیماریوں سے خوف زدہ ہو گئے ہیں تو ان کے واسطے "میڈیکل انشورنس" کا چلن بھی عام ہو گیا ہے، میڈیکل انشورنس کسی دوسرے کے لئے بھی کرایا جا سکتا ہے، مثال کے طور پر میں اپنی بیوی کا میڈیکل انشورنس کروا سکتا ہوں، اب پالیسی ہولڈر میں ہوں، انشورڈ میری بیوی ہے،

پریوزر میں ہوں انشورڈ میرے بچے ہیں'' ایک ٹرم سامنے آئی پریوزر'' تو پانچ کے بجائے چھ لوگ بھی ہو سکتے ہیں، لیکن پانچ لوگوں کی موجودگی بہت ضروری ہے، یہ انشورنس آدمی ذاتی طور پر بھی، یعنی اپنے لئے کروا سکتا ہے، خاندان کے لئے بھی کرا سکتا ہے اور اپنے ادارہ کے تمام افراد کے لئے بھی کرا سکتا ہے، یہ انشورنس ایک سال کی مدت کے لئے ہوتا ہے ایک سال میں اگر کوئی واقعہ پیش نہیں آیا تو انشورنس کے لئے ادا کی گئی وہ رقم سوخت ہو جائے گی، اب اس کا کوئی کلیم نہیں ملے گا، جیسے عام جنرل انشورنس میں ہوتا ہے، لائف انشورنس میں ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ لائف انشورنس ہمارا موضوع نہیں ہے، اس لئے ہم لائف انشورنس کی بات ہی نہیں کر رہے ہیں۔

''میڈیکل انشورنس'' میں ہمارے احسان صاحب نے ایک بات بتائی تھی Al most Good Faith)، کوئی آدمی اگر پہلے ہی سے بیمار ہو اس کے ساتھ رسک کچھ زیادہ ہے، یعنی جو پرولٹی کی بات احسان صاحب بتا رہے تھے، اس کو میں تھوڑا سا اور واضح کروں کہ اس کے بیمار ہو جانے کے امکانات زیادہ قوی ہیں، کوئی آدمی کینسر کے مرض میں مبتلا ہے، اس کے بیمار ہونے اور اسپتال جانے کے چانسز زیادہ ہیں، کوئی آدمی ڈائبٹک ہے اس کو کسی بھی بیماری کی وجہ سے زیادہ پریشانی ہونے کے امکانات زیادہ ہیں تو جیسے جیسے بیماریاں کسی کے ساتھ زیادہ ہوں گی اسی کے لئے انشورنس کا پریمیم بھی زیادہ ہوگا، یا خاص قسم کے مرض کے اپنی ایک حد پر آ جانے کے بعد اس کا انشورنس ہی نہیں ہوگا، یہ میڈیکل انشورنس کے لئے تین باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے، ایک تو بیمار ہونا ضروری ہے، متعینہ مدت کے اندر بیمار ہونا ضروری ہے، علاج ہونا ضروری ہے، مریض کا اسپتال میں جانا ضروری ہے اور مریض کے لئے دوا کھانا بھی اور فراہمی بھی ضروری ہے، اگر کوئی کلیم نہیں ہے تو وہ ساری رقم سوخت ہو جائے گی، جو انشورنس کی رقم بیمار ہونے کی صورت میں ملے گی وہ ادا شدہ رقم سے کہیں زیادہ ہوگی ممکن ہے کہ وہ سو گنی ہو، ممکن ہے وہ پچاس گنی ہو، جیسا انشورنس کرایا جائے گا، یعنی جس آدمی کی اعلیٰ درجہ کی بیمار ہوگی اس کا اعلیٰ درجہ کا

پریمیم بھی ہوگا تو دونوں کا ایک دوسرے سے براہ راست رابطہ اور تعلق ہوگا، کچھ ممالک ایسے ہیں جہاں پر انشورنس لازمی قرار دیا گیا ہے، بغیر میڈیکل انشورنس کے کوئی رہ ہی نہیں سکتا، کچھ ایسے ہیں کہ وہاں پر اگر یہ جائیں تو ہمیں میڈیکل انشورنس کرا کے ہی جانا ہوگا، اگر میڈیکل انشورنس نہیں کراتے تو ہم جا ہی نہیں سکتے داخل ہی نہیں ہو سکتے۔

کل کریڈٹ کارڈ سے متعلق بات آئی تھی اس میں یہ بات ہم سب کے ذہن سے نکل گئی کہ وہ کل کی بات سے بھی متعلق ہے اور آج کی بات سے بھی جو کریڈٹ کارڈ بینک سے جاری کئے جاتے ہیں اس میں میڈیکل انشورنس کی سہولت بھی شامل ہوتی ہے، بشرطیکہ مثلاً فلاں فلاں حالتوں میں ہم کو ایفائی نہ کریں، تو کیا فلاں فلاں چیزوں کے لئے ہم کو میڈیکل مل جائے گا تو میڈیکل انشورنس سے متعلق جو دوسری باتیں اس کو میرے خیال میں اس میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اگر مزید اس میں کوئی سوال ہو تو اس کا جواب دینے کے لئے ہم ہیں۔

مفتی زاہد علی صاحب:

میرا ان دونوں حضرات سے سوال یہ ہے کہ سرکاری جو ملازمین ہوتے ہیں ان کے لئے سنٹرل گورنمنٹ یا اسٹیٹ گورنمنٹ کی جو اسکیم ہوتی ہے اس کو میڈیکل اٹنڈنس اسکیم کہتے ہیں اس کا نام انہوں MAS رکھا ہے، غالباً اس کو میڈیکل انشورنس تو نہیں کہتے ہیں، لیکن اس میں ہر ملازم کی ان کی تنخواہ کے اعتبار سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی پوسٹ گریجوٹ ملازم ہے اس کو تین ہزار روپے کے حساب سے تنخواہ ملتی ہے تو وہ پچیس روپے دیتا ہے، ایک جو کوئی ریڈر ہے وہ تیس ہزار روپیہ تنخواہ پاتا ہے تو وہ تیس ہزار کے حساب سے ڈیڑھ سو یا دو سو روپے دیتا ہے، کوئی پروفیسر ہے تو وہ ڈھائی سو یا تین سو روپے دیتا ہے، اور اس کے لئے پورا کول بنا دیا جاتا ہے، اور بیماری ہونے کی شکل میں سب کو یکساں طور پر اس سے فائدہ ہوتا ہے، جہاں جتنی ضرورت ہوتی ہے اس کے مطابق اس میں یہ یقینی بات ہے کہ جو پیسہ جمع ہوتا ہے وہ اس کے مقابلہ میں نہایت کم ہوتا ہے، جتنا

پیسہ اس میں دیا جاتا ہے اور یہ سب یقینی معاملہ ہے اس میں کوئی معاملہ ایسا نہیں ہے کہ سرکار اس پیسے کی بھرپائی کرتی ہے، اگر سرکار اس کی بھرپائی کرتی ہے تو اس کو کیا کہا جائے؟ یعنی مثلاً بیس لاکھ روپے جمع ہوئے سب لوگوں کے کول سے کسی خاص یونیورسٹی یا کسی کالج یا کسی فیکٹری جو کسی اندر ہیں کل ملا کر وہاں دو کروڑ روپیہ خرچ ہوا تو بیس لاکھ روپیہ وہاں کے دفتر نے دیا اور ایک کروڑ اسی لاکھ انہوں نے دیا، لیکن سب کا پیسہ اس میں شامل ہے، پچیس روپے والے کو تین سو روپے والے کو ڈھائی سو روپے والے کو یکساں طور پر علاج کی سہولت حاصل ہے، جبکہ سب کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور روپیہ تنخواہ کے ساتھ ساتھ دیا جاتا ہے، کوئی اگر اس کا ممبر نہ بننا چاہے تو اپنے طور پر پروئیڈ را کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دو طرح کے اور یہاں معاملات ہیں ایک کمپلسری گروپ انشورنس کمپنی اسکیم ہوتی ہے جس کے اندر عجیب وغریب صورت حال یہ ہے کہ اگر کسی کا انتقال دوران سروس ہو جائے گا تو اس کو پوری رقم مثلاً اگر ایک لاکھ کا اگر اس کا انتقال ہوتا ہے تو اس کو وہ دیں گے ایک لاکھ روپیہ، جب بھی دیں ایک دو تین پانچ سال میں انتقال ہو جائے لیکن اگر وہ ریٹائرمنٹ لے گا تو اس کو کل چالیس ہزار روپے ملیں گے اور انتقال کرے گا تو ایک لاکھ روپیہ ملے گا، جب کہ ایک سو بیس روپے سب کو دیتے ہیں، جو ادائیگی ہوگی وہ چالیس فیصد ہوگی اور جو رسک ہوگا اس میں وہ صد فیصد پائے گا، چاہے اس نے کتنا ہی کم جمع کیا ہو، اس کے علاوہ بھی اور کئی اسکیم ہے۔

احسان الحق:

اس میں میں اپنا ذاتی تجربہ بتاتا ہوں کہ بینک میں ہمارے یہاں ایک ایسی اسکیم تھی اور ایک سو بیس روپے ایک سال میں لئے جاتے تھے اور اس میں ہم کو فری ٹریٹ منٹ ملتا تھا، اس میں میں نے خود ہی بائی پاس سرجری کرائی، میں نے اسٹنڈنگ کرائی، تقریباً دو لاکھ روپیہ کا اس اسکیم سے فائدہ اٹھایا، تو اس میں وہ ایک سو بیس روپے لیتے تھے، لیکن وہ ایک سو بیس روپے میں

انشورنس کمپنی کا کام نہیں چلتا، یہ جو میڈیکل اسکیم ہوتی ہے وہ بینک نے اپنے طور پر عائد کی ہوتی ہے اس میں کوئی کمپلیکیٹڈ بات نہیں ہوتی۔

گروپ انشورنس کے طور پر جو کمپنی سے رابطہ کرتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں جو ذاتی آفیسرز کے دوران سروس فیصلہ صحیح ہوتی ہے ریٹائرمنٹ کے بعد بینک کو ان کی اسکیم بنا کے دے دے تو اس میں فائدہ ہو جائے گا تو اس میں انشورنس کمپنی سے رابطہ کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ جہاں ہم ایک سو تیس روپیہ ادا کرتے تھے اس نے تین ہزار کی ڈیمانڈ کی تین ہزار روپے سال میں کہ آپ دیں تو ہم اس کی ذمہ داری لیں گے تو یہ سمجھئے کہ باقی جو فرق ہے ایک سو تیس روپیہ اور تین ہزار کا، وہ سب بینک نے جمع کیا، بالکل یہی معاملہ گروپ انشورنس کا ہے کہ جب سارا پریمیم ہوتے وہ ادارہ خود دیتا ہے اور تھوڑا پریمیم وہ ملازمین دیتے ہیں۔

مولانا محی الدین غازی:

اصل میں یہ جو سوال سامنے آیا تھا اور ذہن میں جو صورت مسئلہ کی وضاحت کی گئی تھی اس صورت میں مسئلہ کو ماہرین کے ذریعہ جو سمجھنا چاہئے تھی وہ ہماری سمجھ کے مطابق ہوئی وہ ساری چیزیں نہیں تھیں، انشورنس کے سلسلہ میں ہمارا موقف واضح ہے متعین کیا ہے اس کے بعد میڈیکل انشورنس کے مسئلے میں ہمیں دوبارہ دیکھنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اس بارے میں جو جواب سامنے آرہا تھا سوال نامہ سے وہ یہ کہ یہ تجارتی اور منافع کے بجائے رفاہی اور خدمت کی اسکیم ہے، اب چونکہ مقصد میں فرق ہو گیا اس لئے اس موضوع پر غور کیا جائے ورنہ اس موضوع پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، دراصل اور دوسرے انشورنس کی طرح اس کا بھی وہی فیصلہ ہوتا تو یہ جو بنیادی نوعیت کا فرق سامنے آیا ہے یہ فرق کیا واقعی ہے یہ ماہرین سے میری گذارش ہے کہ وہ یہ بتائیں کہ واقعی جو سرکاری انشورنس کمپنی ہے وہ واقعی رفاہی ہے تجارتی نہیں ہے، ورنہ جو پرائیویٹ کمپنیاں ہیں وہ تجارتی ہیں وہ بھی اسے متعدد شکلوں میں چلا رہی ہیں کہ

ابھی کو یا فی الوقت رفاہی اور مستقبل میں ہو سکتا ہے کہ اس کے لئے دو نفع کا سامان بنے جو جوا ہو گیا، ایک بات تو یہ ہے، دوسری چیز یہ کہ سوال نامہ کے صورت مسئلہ میں یہ بات بھی تھی کہ بعض دوسرے ملکوں سے میڈیکل انشورنس ضروری ہوتے ہے لیکن کیا خود ہندوستان میں بھی بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ملازمت کے لئے میڈیکل انشورنس کو کرانا لازم ہے، میرے علم کے مطابق بہت ساری ملٹی نیشنل کمپنی میں ہندوستان کی میڈیکل انشورنس تو کرانا ضروری ہے اور ہندوستان کی یونیورسٹیز میں ایڈمیشن کے لئے بھی میڈیکل انشورنس کرانا ضروری ہے تو کیا صورت ایسی ہی ہے؟

مفتی زاہد علی:

اس میں بہت سے وہ لوگ جو ہمیشہ سے وابستہ ہیں ان کو الگ سے اس کا پیسہ بھی ملتا ہے مثلاً ہمارے یہاں ایک صاحب میڈیکل انشورنس میں سات سو روپیہ اور پھر اس کے مقابلہ زیادہ ملتے ہیں ان کو اور ساتھ میں اس کا میڈیکل انشورنس بھی ہوتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

ایک وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے مولانا محی الدین غازی صاحب کے سوال کے پس منظر میں کہ سوال نامہ میں ایسی کوئی بات ذکر نہیں ہے، یا کوئی جواز کا رخ بھی اختیار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہے کہ ملکی سطح پر جو مختلف اکیڈمیاں ہیں، انھوں نے مسئلہ تامین پر اور تامین صحی پر الگ الگ بحثیں کی ہیں اور تامین کی کے مسئلہ پر رائے منقسم ہے بہت سے ملکوں میں، تو اس پس منظر میں یہ سوال نامہ ہے، دوسرے اس میں انھیں ماہرین کے جو سوالات کئے گئے تھے اس کی روشنی میں یہ لکھا گیا تھا کہ واقف کار لوگوں کا کہنا ہے کہ میڈیکل انشورنس کا شعبہ مسلسل اور بہت زیادہ خسارہ میں چل رہا ہے، حکومت اس کو اس تصور سے چلا رہی ہے کہ عوام کو سماجی تحفظ حاصل

ہوگا ان حضرات کی بات نقل کی گئی تھی، اور ایک بنیادی فرق تو سمجھ میں آتا ہے کہ لائف انشورنس میں ربا کا پہلو بھی ہے، کیونکہ اگر وہ زندہ رہا موت اس کی اس درمیان واقع نہیں ہوئی تب بھی اس کے بعد اس کو رقم ملتی ہے اور میڈیکل انشورنس کا مسئلہ جو ہے اس میں رقم کا ملنا ضروری نہیں رہتا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں تھوڑا اختلاف رائے پایا جاتا ہے، اس پس منظر میں یہ سوال رکھا گیا ہے، اکیڈمی کی اپنی کوئی رائے نہیں ہے، آپ حضرات جو فیصلہ کریں گے وہی اکیڈمی کی رائے ہوگی۔

مفتی شیر علی گجراتی:

یہ بلوی عام ہے اور بہت زیادہ مشہور ہوگیا ہے، ہمیں اس پر سوچنا چاہئے کہ ربا کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں، ربا عقد میں تراضی طرفین سے لین دین اور اس پر جو زائد ہو اس زیادتی کا نام ہے، بہت سی ایسی صورتیں رائج ہوگئی ہیں کہ جن میں تراضی طرفین نہیں ہوتا ہے، ایک طرف رضامندی ہوتی ہے تو دوسری طرف نہیں ہوتی تو جب دوسری طرف رضامندی نہیں ہے وہ مجبوراً قبول کررہا ہے تو اس کو آپ ربا کس اعتبار سے کہہ رہے ہیں؟ اس پر علماء کرام کو ذرا سوچنا چاہئے کہ ربا کی تعریف میں یہ سب صورتیں آتی ہیں یا نہیں، کیونکہ لین دین میں اور رضامندی طرفین میں جو زائد ہے وہ فضل ربا ہے، تو بدل کی صورت میں ربا کے تحقق کے لئے رضامندی طرفین سے ہونا چاہئے اور اگر ایک طرف مجبور ہے تو اس کو شریعت میں ربا نہیں کہتے ہیں، یہ ہے میرا خیال ہے۔

مفتی اقبال احمد قاسمی:

میڈیکل انشورنس کی تعارفی تفصیلات میں یہ بات آچکی ہے کہ میڈیکل انشورنس کرانے کا مقصد علاج ومعالجے کرانے کی مشکلات سے بچنا ہے، لیکن مسلمانوں کے لئے اس

سے استفادہ کی راہ میں رکاوٹ انشورنس کی حرمت ہے۔

اس سلسلہ میں احقر علاج معالجے کی بابت شرعی حکم کے حوالے سے یہ بات پیش نظر رکھنا چاہتا ہے کہ علاج ومعالجہ معاملے میں شریعت نے ممنوعات ومحرمات کے ارتکاب کے لئے لچک رکھی ہے اور انسانی زندگی کے تحفظ اور اس کی صحت کے بچاؤ کے لئے بہت سے مواقع میں ناجائز چیزوں کو جائز رکھا گیا ہے، مثلاً سونے کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن دانتوں کی بیماری میں سونے کے تار سے دانت باندھنے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح ریشمی کپڑا مردوں کے لئے ممنوع ہے، لیکن خارش کی وجہ سے اس کو پہننے کی اجازت ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیمار کے لئے خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا از راہ علاج جائز ہے، بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفایابی کی اطلاع دی ہو اور جائز چیزوں میں اس کا بدل نہ ہو، یہی اور بھی مسالک میں ہے، علاج کے معاملہ میں شریعت کی اس نرم روش کا بھی تقاضا ہے کہ میڈیکل انشورنس میں مسلمانوں کو استفادے سے محروم نہ رکھا جائے، اگر خرابی بھی ہے، لیکن علاج کا یہ طریقہ مشکل کو آسان بناتا ہے تو اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

(۱) مولانا اقبال صاحب نے اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ "الضرورات تبیح المحظورات" میں ضرورات سے ضرورات واقعہ مراد ہے یا ضرورت ممکنہ وہ ضرورت جو فی الفور واقع ہو چکی ہو اس سے محظورات کا جواز پیدا ہوتا ہے، یا وہ ضرورتیں جو امکانی طور پر پیدا ہو سکتی ہیں ان کا بھی جواز اس کی وجہ سے پیدا ہوگا؟ یہ غور طلب مسئلہ ہے، میرے خیال میں اس سے مراد وہ ضرورتیں ہیں جو وقوع پذیر ہو چکی ہوں۔

۲- ایک نکتہ اس میں اور زیر بحث آیا حضرت مولانا مفتی شیر علی صاحب کی طرف سے کہ ربا میں ضروری ہے کہ ایسا عقد معاوضہ ہو جس پر طرفین راضی ہوں اور ایک طرف سے زائد ہو

اور اس میں جہاں انشورنس کرانے پر آدمی مجبور ہے تو ایک طرف سے تو رضامندی پائی جاتی ہے اور ایک طرف سے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے، تو اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ ایک ہے دل کی آمادگی کے ساتھ کرنا، فقہاء کی اصطلاح میں ایجاب وقبول میں جو رضا مراد ہے، اس میں دل کی آمادگی ضروری نہیں ہے، الفاظ وکلمات کے ذریعہ یا کسی دستاویز پر دستخط کے ذریعہ اگر آپ نے بظاہر چاہے کسی مجبوری ہی کی وجہ سے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تو ایجاب وقبول کا تحقق ہو گیا، اور اگر اس نے اگر کسی مجبوری سے کیا ہے تو گناہ گار نہیں ہوگا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ چیزیں ربا کے تحقق میں مانع نہیں ہوگی، ایسا خیال ہوتا ہے۔

مولانا سعید الرحمٰن:

حضرات ماہرین نے جو یہ رائے پیش کی کہ "لائف انشورنس" میں جمع کی جانے والی رقم، اور صحت انشورنس میں جمع کی جانے والی رقم میں کوئی فرق نہیں ہے، ڈوبنے یا ضائع ہونے کے اعتبار سے تقریباً دونوں متحد ہیں، اس لئے یہ بات تو طے ہونی چاہئے کہ یہ جمع کی جانے والی رقم جو ہے، یہ خود کس حد تک جائز ہے؟ سب سے پہلے تو یہ مسئلہ ہے، اس کے بعد آپ نے یہ بات کہی کہ ایک دفع ضرر موہوم کے لئے ارتکاب محظور فوری طور پر کیا جائے گا، یہ بات تو شرعاً درست نہیں ہونی چاہئے؟ تیسری بات یہ میرے ذہن میں آرہی ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے: "التداوی لیس بواجب" تو کیا اس حوالہ سے ہر آدمی کے لئے ہر حال میں تداوی واجب ہے؟ اگر ہر حال میں واجب نہیں ہے تو احکامات میں فرق ضرور ہونا چاہئے، جب تداوی ہی لازم اور واجب نہ ہوگی تو پھر انشورنس کا مسئلہ ایک مشکل مسئلہ ہوگا، وہاں تک پہنچنے کے لئے افراد کے اعتبار سے احکامات بھی مختلف ہوں گے، یہ دو تین اہم باتیں میرے جو ذہن میں تھیں، اسی طرح شامی میں ایک جزیہ یہ بھی ہے کہ شوہر پر بیوی کا علاج کرانا واجب نہیں، حالانکہ اور نفقات تو واجب ہیں، تو دوا علاج بھی واجب ہونا چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

میرے خیال میں یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ شوہر کے ذمہ بیوی کا علاج ہے یا نہیں، اور اس وقت ہمارے زیر بحث بھی نہیں ہے، اور ہمارے مولانا سعید الرحمان صاحب نے جو بات کہی کہ علاج واجب نہیں ہے، اس کا مقصد فقہاء کے بیان میں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے علاج نہیں کروایا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کی وجہ سے گنہگار اور قاتل نفس نہیں سمجھا جائے گا لیکن یہ تو حقیقت ہے کہ اگر بیماری پیدا ہو چکی ہو تو اس کے لئے بعض محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

الحمد للہ یہ علماء کی محفل ہے، اور ایسے مواقع بہت کم آتے ہیں کہ اس طرح کی محفل میں علمی مباحث سامنے آئیں، ایک طرف تو فقہاء نے یہ بات کی ہے کہ علاج کرنا جائز ہے، مباح ہے، لیکن اس کے بعد یہ بھی لکھتے ہیں کہ نصوص اور فقہاء کی تصریحات کی بنیاد علاج کے باب میں پر بہت سی محرمات کی گنجائش دی گئی ہے، مسئلہ یہ ہے کہ جو احکام شرعیہ کے مدارج اور اس کے جو مراتب ہیں اس کے اعتبار سے احکام دیے جاتے ہیں، علاج کو جائز کہنا خود قابل بحث چیز ہے، خاص طور سے یہ کہ بیوی کا علاج شوہر کے ذمہ ہے یا نہیں، مجھے یاد پڑتا ہے ایک تفصیلی بحث حضرت قاضی صاحبؒ کی اس موضوع پر آئی تھی، لیکن چونکہ مسئلہ یہاں پر وہ علاج میں جان کی حفاظت کا ہوتا ہے، اور جہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ ایک علاج سے جان کا بچنا ممکن ہوتا ہے اور اس میں بے اعتدالی کرنے سے جان کے فوت ہونے کا خطرہ ہے، ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے۔ تو ایک طرف ان کو مباح کہہ رہے ہیں، دوسری طرف گویا ہم نے اس کی خاطر اس طرح کے محرمات کے استعمال کی گنجائش دی ہے۔ اس طرح سے ہمیں غور کرنا چاہئے کہ صرف مباح کہنے کی بنیاد پر ہم سمجھتے ہیں کہ اس کی اہمیت بہت کم ہوگئی ہے، یا قابل رحم چیز نہیں ہے، یہ بات

نہیں ہے۔

شریعت میں جو ضروریات ہیں، حاجیات ہیں اور تحسینیات ہیں، اس کا تعلق چونکہ ضروریات سے ہے، جیسے نفس انسانی کی بقا، مال کی بقا، ودین کی بقا، اس لئے یہاں اس حکم کو مباح قرار دے رہے ہیں۔ اب ایک مسئلہ مان لیجئے تصویر کا ہے ہم اس کو حرام کہتے ہیں اور ہم نفلی حج کرنے جاتے ہیں، حج فرض کی بات نہیں کررہا ہوں، نفلی حج کرنے کے لئے تصویر کھینچواتے ہیں اب یہاں غور کرنے کی بات ہے کہ ایک طرف تو نفل حج کرنا کیا ہے؟ واجب وفرض نہیں ہے، لیکن تصویر کھینچوانا جو کہ حرام ہے، پھر بھی تصویر کھینچوانے کا ہم ارتکاب کررہے ہیں تو ہمارے لئے غور کرنے کی یہ بات ہے کہ ہم مقاصد شریعت کی علامہ شاطبی نے جو تقسیمات کیں ہیں اس کو سامنے رکھ کر زیر بحث مسئلہ پر غور کریں، بہر حال وقت مختصر ہے، اس لئے اس وقت اس پر زیادہ گفتگو نہیں ہوسکتی ہے۔

انشورنس کے تعلق سے جو بات مولانا اقبال صاحب نے کہی ہے وہ بھی قابل غور ہے کہ بہر حال علاج معالجے کے باب میں شریعت نے بہت کچھ سہولتیں رکھی ہیں، تو اگر صورت حال یہ ہو جیسا کہ میں نے یہ بات عرض کی کہ امریکہ اور یورپ وغیرہ کے کئی ملکوں میں ہے، جہاں انشورنس کے لزوم کی بات ہے، وہاں لزوم کی بات ہوگی، لیکن جہاں لزوم نہ ہو، لیکن عملاً علاج اتنا گراں ہو گیا ہو کہ وہاں پر گویا عام طریقے سے ہیلتھ انشورنس کے بغیر علاج کا امکان نہ ہو سخت تنگی کا باعث ہوتا ہو تو ان ملکوں میں ظاہر بات ہے کہ یا تو ہم متبادل اسلامی انشورنس بیمے کا تصور پیش کریں اور اس کو عملی شکل دیں یا پھر انہیں میں کوئی ایسی راہ تلاش کریں جس میں مشکلات کا حل ہو، افسوسناک بات یہ ہے کہ جو سہولتیں ہمیں مل رہی ہیں اور ان میں ناجائز پہلو بھی شامل ہیں، اس کا متبادل شرعی حکم مہیا کر کے عملاً اس کو ہمیں برپا کرنا چاہئے اور اس کو سماج میں نافذ کرنا چاہئے، یہ نہیں ہو پا رہا ہے، چاہے اسلامی بینکنگ کی صورت میں ہو، انشورنس کے تعلق سے ہو

بہر حال یہ تعاونی جذبے کے ساتھ اس طرح کا اگر کام کیا جائے تو کچھ اہل خیر ہمت کریں اور کام شروع کریں تو ہو سکتا ہے کہ کام پھیلے اور امت کو بہت بڑا فائدہ حاصل ہو، یہ گفتگو علماء کی ہے اس میں اس طرح کے مباحث آئیں گے اور فائدہ ہوگا انشاء اللہ۔

الشیخ عبدالقادر العارفی:

اس وقت جو ہمارے علماء اور مشائخ کی طرف سے ''میڈیکل انشورنس'' کے موضوع پر قیمتی مناقشات، بحثیں اور عرض مسئلہ کی شکل میں مقالات کا خلاصہ پیش کیا گیا عمدہ اور علمی بحثیں تھیں، اللہ تعالیٰ تمام حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے یہاں ایران میں ''صحت بیمہ'' حکومت کی طرف سے لازمی نہیں ہے، مگر وہاں پر جو دشواری ہے وہ یہ کہ عام طور پر جو لوگ بیمار پڑتے ہیں اور کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں وہ سرکاری شفاخانوں سے رجوع ہوتے ہیں، بیمار شخص ایک دن، دو دن وہاں رہتا ہے تو اس کے اخراجات ایک ایک لاکھ تک پہنچ جاتے ہیں، بسا اوقات ان بیماریوں کی وجہ سے مہینہ اور دو دو مہینے اسپتال میں رہنا پڑتا ہے، اگر بحکم خداوندی شفایاب ہوتے ہیں تو بھی اور اگر کسی کا وہیں وقت موعود آجاتا ہے اور وہاں سے جسد خاکی لانے کی نوبت آتی ہے تب بھی دونوں صورتوں میں جب تک شفاخانوں کے ذمہ داران اپنے ضابطے کے مطابق پوری رقم وصول نہیں کر لیتے لاش تک نہیں لانے دیتے، اور ان اخراجات کی شرح لاکھوں بلکہ دس دس لاکھ تک ہندوستانی کرنسی میں پہنچ جاتی ہے۔

ان مالی دشواریوں اور اس قدر گراں علاج کے بار کو لوگوں سے کم کرنے اور اس باب میں لوگوں کو آسانیاں فراہم کرنے کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی جماعت اہل سنت ایران کے علماء نے آج سے پانچ سال قبل اپنی فقہی نشست رکھی اور بحث و مناقشہ اور غور و خوض کے بعد ''میڈیکل انشورنس'' کے جواز کا اجتماعی فتویٰ دیا "للأجل هذه هناک تکلم العلماء

والشيوخ في هذا الموضوع قبل خمس سنوات في إحدى البرامج الفقهية التي تم تنظيمه من قبل مجمع الفقه الإسلامي لأهل السنة في ايران وتكلموا في هذا الموضوع، وافتوا بجواز هذا أي لهذه الضرورة"۔

جہاں تک انشورنس کی دوسری اقسام کا تعلق ہے جیسے گاڑی وغیرہ کا انشورنس، تو اس کے بھی جواز کا فتوی ضرورت کی بناپر ہمارے یہاں کے علماء نے دیا ہے، "فهذا أيضا افتى بجوازه لأجل الضرورة" کیونکہ حکومت نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ بغیر انشورنس کے کسی بھی شخص کو گاڑی چلانے کی اجازت نہیں ہے، اس کو اضطراری یا غیر اختیاری، یا اجباری انشورنس بھی آپ کہہ سکتے ہیں۔

انشورنس کی تیسری قسم ہے جسے ہم" اجتماعی انشورنس" کہتے ہیں، جس کی شکل یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ جو شخص اپنا انشورنس کرانا اور حکومت کی اس پالیسی سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے وہ آئے اور اپنا انشورنس کرائے، اور عمر کے جس مرحلہ میں ہے اسی حساب سے پریمیم جمع کرائے۔ پالیسی کے حساب سے اگر اسی درمیان موت واقع ہوگئی تو انہیں حکومت متعین رقم اس کے ورثاء کو دے گی اور طبعی یا حادثاتی موت واقع نہیں ہوتی تو ان کے پیسے انہیں واپس ملیں گے، یہ مسئلہ ایران میں علماء کے درمیان زیر بحث ہے، میں آپ حضرات سے یہ امید کرتا ہوں کہ اس پر بھی آپ حضرات روشنی ڈالیں۔

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے جس پر علماء کا خیال ہے کہ اس میں غرر ہے، یا قمار ہے، یا دوسری شرعی قباحتیں ہیں، میرے خیال میں" تامین اجتماعی" میں غرر وقمار وغیرہ سے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ہے، یہ انشورنس اختیاری ہے جس کا جی چاہے کرائے جس کا جی نہ چاہے نہ کرائے، جزاکم اللہ خیرا۔

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی:

ابھی مولانا عتیق احمد صاحب نے جو بات فرمائی دراصل انہوں نے میرے خیال میں

ایک اشکال پیش کیا ہے کہ ایک طرف تو فقہاء جان بچانے کے لئے شراب کے پینے کی اجازت دیتے ہیں تو دوسری طرف علاج کو صرف مباح کہتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس اشکال کا رفع کرنا کوئی زیادہ مشکل نہیں ہے، اصل میں علاج کا لفظ بہت ساری شکلوں پر حاوی ہے، لیکن یہ جو شریعت کی طرف سے احکام دیئے گئے ہیں یہ سب شکلوں پر حاوی نہیں ہیں، خواہ شراب پینے کی اجازت یا مردار کھانے کی اجازت، وہ قرآن مجید کی اس آیت سے ماخوذ ہے: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" وہ اس مرحلہ کو پہنچ جائے مرض کہ اس کے بغیر جان بچ ہی نہیں سکتی، چنانچہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جان بچانے کا واحد ذریعہ رہ گیا ہو اور اس حرام چیز کے استعمال کے علاوہ اور کوئی جائز ذریعہ باقی نہ رہا ہو، طبیب حاذق نے، مسلم (بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ مسلم طبیب ہو)، اس نے اس کی اجازت دے دی ہو، تو گو وہ مرحلہ جواز کا الگ ہے اور کسی حرام چیز کے استعمال کے جواز کا مسئلہ الگ ہے، دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، چنانچہ جن حضرات نے اجازت دی ہے، انھوں نے اسی آیت کو مستدل بنایا ہے، یعنی: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" کو۔ یا پھر "عرنیین" کے واقعہ کو مستدل بنایا گیا ہے، عرنیین کے واقعہ میں "اشربوا من أبوالها وألبانها" فرمایا گیا تھا۔ اسے منسوخ کہا گیا ہے یا یہ چونکہ اس کا اگلا حصہ عرنیین کی آنکھیں پھوڑیں گئیں۔ اور کیا کیا گیا، وہ بالاتفاق منسوخ ہے، تو بعض نے اس کو منسوخ قرار دیا ہے، یا بعض نے اسے خصوصیات نبوی ﷺ میں سے قرار دیا ہے، جن لوگوں نے مطلقاً ہر علاج میں حرام کے استعمال کے جواز کی اجازت نہیں دی ہے، اور رہا یہ درجہ کہ جس میں آج کل جان کا خطرہ نہ ہو، بس یہ ہے کہ مثلاً اس کے کچھ اس کے کام متاثر ہو جائیں گے، وہ کچھ دن بخار میں مبتلا رہے گا، کام پہ نہیں جائے گا، یا نماز بیٹھ کر پڑھنے لگا، تو غالباً یہ دو درجے الگ الگ ہیں، اس لئے ان دونوں میں خلط ملط کرنے سے اشتباہ اور اشکال پیدا ہوتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی:

مولانا کی گفتگو سے بہت مفید بات سامنے آئی کہ ایک ہے مطلق علاج کو جائز کہنا کہ یہ جائز ہے، یہ مطلق حکم لگانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بعض ایسے مرحلے مرض کے ہوتے ہیں جس میں علاج ضروری ہوتا ہے، تو گویا وہاں لازم ہوا اور علاج واجب ہوا، اس مرحلہ کو گویا فقہاء نے واجب قرار دیا ہے، خیر یہ تو یہ علمی محفل ہے، اس طرح کی گفتگو آتی رہے گی، در اصل احکام کے جو مدارج ہیں ایک تو وہ جو ضروریات ہیں، ضروریات خمسہ یا ستہ اس کے تعلق سے جو احکام ہیں، مال کا تحفظ ہے، دین کا تحفظ ہے، جان کا تحفظ ہے، تو ان چیزوں کو غیر معمولی اہمیت ہے شریعت میں اور اس کے بعد جو حاجیات کا درجہ ہوتا ہے، تحسینیات کا درجہ ہوتا ہے، تو جن احکام کا تعلق تحسینیات سے ہے، مثلاً ستر عورت ہے، لباس ہے، یہ چیزیں تحسینیات کے قبیل کی ہیں اور تحسینیات کا اگر کوئی حکم واجبی بھی ہو تو اس میں شریعت گنجائش رکھتی ہے، جب مسئلہ آجائے گا ضروریات کا، تو ہم جب غور کریں ان احکامات پر تو ایک طرف مان لیجئے جو پہلے مثال دی تھی، تصویر کو اگر حرام کہتے ہیں، پھر بھی نفلی حج کے لئے تصویر کھینچوانا اور بعض کارروائی ضروری ہو جاتی ہے اور بعض دفعہ انشورنس بھی ضروری ہو جاتا ہے، جیسے ہوائی سفر ہے ظاہر ہے انشورنس ضروری ہے اس لحاظ سے آپ دیکھیں تو گویا ان کو صحیح نہیں ہونا چاہئے؟ لیکن دوسری طرف اس بات کو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جو عبادات کا حصہ ہے، یہ ہماری ضروریات میں شامل ہے، ضروریات خمسہ میں، تو ضروریات کے تحفظ کے لئے اور اسی کی رعایت میں یہ ان چیزوں کو کرتے ہیں، یا مثلاً علاج کا معاملہ ہے، اگر ڈاکٹر ضرورت سمجھتا ہے کہ اس حصہ کو دیکھے بغیر علاج ممکن نہیں ہے تو اس کو ہم گویا اجازت دیتے ہیں، یہ کوئی جھگڑے کی بات نہیں ہے، ایک نکتہ کی میں نے وضاحت کرنی چاہی ہے، بہر حال آپ حضرات کو اظہار رائے کا پورا موقع ہے، فرمائیں آپ لوگ جو فرمائیں۔

ایک آواز

میری گذارش یہ ہے کہ یہ حضرات جن کو ہم ذمہ دار سمجھتے ہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ہوں، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب ہوں اور یہ حضرت (مولانا شفیق احمد صاحب) ہوں آپ ہمارے لئے قابل احترام ہیں، ہم سر پر بیٹھے ہیں آپ حضرات کو ایک رائے آتی ہے جواز کی تو بھی کچھ بولیں اور عدم جواز کی آئے تو بھی آپ یہ بتانے کی کوشش کریں، آپ کے درجہ کے لئے میں سمجھتا ہوں مناسب نہیں ہے۔

مولانا شفیق احمد صاحب

آپ نے جو بات فرمائی ہے وہ آپ کے اخلاص کی بنیاد پر ہے، اور ویسے ہم بھی حضرات اس بات کو محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں اگر کوئی بات ہو تو آپ کے سامنے پیش کردینا بھی ہماری ذمہ داری ہے، اور فیصلہ تو وہی ہوگا جو شرکاء کی رائے ہوگی، کمیٹی بنے گی اس میں جو حضرات ہوں گے، میں نے تو اپنے حساب سے مسئلہ کی وضاحت کرنی چاہی تھی۔

مفتی ظہیر الدین کانپوری:

میں تھوڑی سی توجہ ایک دوسرے موضوع کی طرف دلانا چاہتا ہوں کہ ہم کو اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض اصطلاحات اگر اس کو شرعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اصطلاح بدل سکتی ہے، مثال کے طور پر لائف انشورنس تو ٹھیک ہے اس میں قباحت موجود ہے لیکن میڈیکل انشورنس اس کا نام ہم نے تو انشورنس رکھ دیا ہے لیکن حقیقی اعتبار سے اگر اس کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقد اجارہ ہے یا ٹھیکہ داری ہے کہ ایک طرف ایک شخص کو یہ کہا کہ اپنی کمپنی سے معاہدہ کر رہا ہوتا ہے یا جو بھی کمپنی انشورنس کر رہی ہے کہ آپ ہمارے اتنی اتنی مدت تک علاج کی ذمہ داری لے لیجئے، دوسری یہ بات کہ ایک نقطہ نظر تاجروں کی

جانب سے جو اٹھایا گیا ہے کہ بیمار موہوم ہے، بیماری ابھی ہے ہی نہیں، لیکن یہاں یہ بتائیے کہ ظن
غالب کے اعتبار سے کوئی بھی شخص بیماری سے پاک ہے کیا؟ اگر مان لیجئے کہ اس نے ساٹھ سال
کا بیمہ کروا لیا ہے جو ریٹائرمنٹ تک کا اس کا بیمہ ہے، عام طور سے ظن غالب یہ ہے کہ وہ بیمار
ضرور ہوتا ہے، مثال کے طور پر آپ کسی وکیل کو ماہانہ طور پر رکھ لیجئے کہ جتنے بھی کیس ہمارے
آئیں گے آپ ان کو ڈیل کریں اور ہم آپ کو ماہانہ اتنی تنخواہ دیں گے، اسی طریقے سے اگر
پریمیم کے نام سے اس کو ادا کرتے ہیں تو وہ ماہانہ دی جانے والی رقم کو اگر اجرت کا نام دے دیں
تو اس میں کونسی پریشانی ہے۔

اسی طریقے سے کسی ڈاکٹر کو آپ ماہانہ اجرت پر رکھ لیں کہ آپ ہمارا علاج معالجہ کیجئے
ہم آپ کو ماہانہ ایک ہزار روپیہ دیں گے تو کیا یہ جائز ہوگا؟ اس پر بھی اگر تھوڑا سا غور کر لیا جائے تو
بہتر ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

بس ایک بات یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اجارہ میں اجرت بمقابلہ عمل کے ہوتی ہے،
اجرت بمقابلہ مال کے نہیں ہوتی ہے، یعنی عقد اجارہ میں ایک طرف سے مالی عوض اور ایک طرف
سے عمل پایا جاتا ہے اور یہاں جب کوئی کمپنی آپ کے علاج کا ذمہ لیتی ہے تو اس میں دوائیں بھی
داخل ہیں اس میں اور بھی بہت سی چیزیں جو میڈیکل میں استعمال ہوتی ہیں، وہ بھی داخل ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجرت میں عمل کا متعین ہونا آپ لوگ ضروری قرار دیتے ہیں،
یہاں یہ عمل متعین نہیں ہوتا ہے، نہ معلوم کونسی بیماری ہو، کس طرح کی ضرورت پڑے، کس ٹسٹ کی
ضرورت دامن گیر ہو تو اس پہلو سے بھی اگر غور فرمائیں تو مناسب ہوگا۔

مفتی ظہیر الدین:

اجرت کے معاملہ میں کافی حد تک جہالت کو برداشت کیا جاتا ہے لیکن حد سے ز

اطلاق اتنا بھی کافی ہے، لیکن بیع کے اندر تو یقینی طور پر اس کا متعین ہونا ضروری ہوتا ہے، دوسری بات عمل کے اعتبار سے علاج کرتا تو پیٹل کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جیسے کوئی مستری ہے، آپ نے سائیکل دی اس نے پنچر بنایا اور پوری مرمت کی اور مال بھی کچھ لگایا تو اگر مان لیجئے کہ کوئی بھی کوئی ٹھیکہ دے کر کہ ہم آپ کی سائیکل کا پنچر بنوا دیں گے، آپ نے اپنی سائیکل دے دی، اس نے اسے کھولا اور اس کی مرمت کی ظاہر ہے اس میں محنت بھی لگی اور سامان بھی تو اس میں جو اس نے ٹیوب وغیرہ لگایا ہے، یہ کیا ہے، یہ مال کس کا ہے؟۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

اسی لئے فقہاء نے زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق کیا ہے، اگر اجیر کو اس عمل میں کوئی مال بھی استعمال کرنا پڑتا ہو جیسے رنگ ریز رنگ کا استعمال کرتا ہو تو اس مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی یعنی باوجود اجیر ہونے کے اس معاملہ میں اس کو مال تجارت کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے۔

مولانا ارشد فاروقی:

میڈیکل انشورنس کے سلسلے میں جو تفصیلات سامنے آئی ہیں تو اس میں اصولی طور سے دو باتیں سامنے آئی ہیں: اول یہ کہ صحت بیمہ کے جو فوائد بتائے گئے ہیں اس میں غرر، ربا، قمار ہیں، اس لئے اس کو حرام ہونا چاہئے اور حرام ہے، پھر دوسری بات یہ ہے کہ چونکہ ضرورت کے تحت بہت سی چیزیں جائز قرار دی جاتی ہیں تو اس میں ضرورت کی تطبیق یہ ایک اہم مسئلہ ہے، اس میں خاص طور سے ہندوستان کو سامنے رکھا جائے تو وہ کمپنیاں، وہ یونیورسٹیاں، وہ مراکز جہاں انشورنس لازمی ہے کہ اس میں بغیر اس کے داخلہ نہیں ہو سکتا تو وہاں ضرورت کی بنیاد پر جواز کا فتویٰ دیا جانا چاہئے، پھر وہ ممالک جہاں جانے کے بعد وہاں قیام پذیر ہونے کے لئے یہ بیمہ کرانا ضروری ہے، وہاں بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ اب ایک مسئلہ اتنا ہے کہ [illegible]

بیمار پڑ جاتا ہے دوسرے ملک میں جہاں اس نے انشورنس کرایا ہے تو وہ زائد رقم جو اس کے علاج سے خرچ ہوتی ہے، اس کا استعمال جائز ہے یا نہیں، بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کا استعمال اضطرار کی صورت میں جائز ہے، تو ہمارے سامنے جو ہم نے تجزیہ کیا ہے۔ U.A.E. کا، یا اسی طرح سعودی عرب کا تو ہمارے ملک سے جو مزدور طبقے کے لوگ یا دوسرے طبقے کے لوگ جاتے ہیں، وہ اس حال میں ہوتے ہیں کہ انشورنس تو کرانا ان کے لئے لازمی ہے، لیکن اگر وہ بیمار پڑے اور ان کا علاج ہوا تو کثیر رقم خرچ ہوئی اور اس کو ادا کرنا یا اس کو واپس کرنا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے، اس لئے اس زائد رقم کو اضطرار کی وجہ سے جائز سمجھنا مناسب ہوگا۔

پھر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب بھی کوئی نئی چیز ہمارے سامنے آتی ہے، اس طرح کی تو اس کو حرام کہہ دینا ہمارے لئے تو بہت آسان ہے، ہم حرام کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا بدل یا نعم البدل جو بہت وسیع پیمانے پر ہے، عملی طور پر پیش کرنا ہمارے سماج اور ہماری قیادت کے لئے ذرا مشکل مسئلہ ہے اس واسطے ہمیں یہ بھی پیش کرنا ہوگا۔

مولانا مشتاق احمد باقوی:

میڈیکل انشورنس کے تعلق سے بات تقریباً آگئی، میں کہنا یہ چاہ رہا تھا کہ بیماری یہاں کئی قسم کی ہیں۔ ایک بیماری وہ ہے جس میں عام طور پر متوسط آدمی اپنے آپ کو برداشت کرلیتا ہے، بعض بیماریاں ایسی ہیں کہ وہ خرچ برداشت نہیں کرسکتا، مثال کے طور پر "دل" کی بیماری ہے اس میں لاکھوں روپے خرچ ہوجاتے ہیں، اگر کوئی متعین بیماری کے لئے، اگر کوئی متوسط آدمی انشورنس کرائے تو اس کے لئے کیا صورت اور کیا شکل اختیار کیا جاسکتا ہے، اس پر بھی غور کریں، اس لئے کہ عام طور پر متوسط آدمی دل کی بیماری کے علاج کرانے کے لئے بہت پریشان ہوجاتا ہے، اور بلکہ اپنے گھر و بار کو بھی وہ فروخت کردیتا ہے، لہٰذا اس پر بھی غور کیا جائے۔

مولانا عبدالقیوم:

یہ بات تو ٹھیک ہے کہ انشورنس کمپنیاں جتنی بھی ہیں ان کا اپنا کاروبار سود، میسر اور غرر سے مرکب ہے اور اصولاً کسی بھی قسم کے انشورنس جو ہیں جیسا کہ رائے دی گئی کہ ناجائز اور حرام ہی ہونا چاہئے، مجھے یہ بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ ہمارے اپنے ملک میں اسلامی اور جائز انشورنس کی کوئی صورت ہمارے پاس نہیں ہے، حالانکہ باہمی تعاون والی تکافل کی جو شکل ہے گویا کہ یہ انشورنس کی اسلام میں اس کی شکل موجود ہے، اگر ہم اس بارے میں غور کریں کہ یہ جو کمپنیاں ہیں اس میں شریک ہونے والا اور انشورنس کرانے والا ہر فرد یہ سمجھے کہ میں اپنا پیسہ کمپنی کو بطور وقف اور تعاون دے رہا ہوں، بایں طور کہ میں اور اس کمپنی میں شریک ہونے والے تمام افراد اس سے فائدہ اٹھائیں گے، اگر میں بیمار ہوا تو میں بھی اپنی ضرورت کے بقدر فائدہ اٹھاؤں گا اور اس میں باقی جو لوگ ہیں وہ بھی فائدہ اٹھائیں گے، مسائل پورا ہو گیا، میں اپنی رقم کے استحقاق سے نکل گیا۔

ایک آواز:

اس سلسلہ میں فقہی جزئیہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنے کھلیان میں بیل لگا کر بالیوں سے گیہوں نکلوایا اور بیلوں نے اس پر چلتے ہوئے پیشاب بھی کیا، پاخانہ بھی کیا، تو فقہی جزئیہ موجود ہے کہ اس میں سے تھوڑا سا حصہ کسی کو صدقہ کر دیا جائے یا جو مزدور ہے اس کو دیا جائے اور باقی اناج کے بارے میں سمجھا جائے کہ جو میرے گھر آیا وہ تمام پاک ہے اور ناپاکی اس کے گھر سے چلا گیا۔ تو کمپنی میں جو پریمیم جمع ہوتا ہے اس کی اصل رقم بھی ہوتی ہے اس کا سود بھی ہوتا ہے، کمپنی کے اخراجات بھی ہوتے ہیں تو مسلمان یہ سمجھے کہ میرے حصے میں جو کچھ آئے گا وہ خود پریمیم کا حصہ ہے اور کمپنی کے اخراجات اور کلیم میں یا دوسرے لوگ جو علاج کے اخراجات لیں گے مسلمان کے علاوہ وہ سودی رقم سے اپنے اخراجات وصول کر رہے ہیں۔

دوسرے یہ کہ آپ شیئرز کے کاروبار کو جائز کہتے ہیں، حضرت مولانا مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہم نے یہ بات لکھی ہے کہ شیئرز کی خرید وفروخت چار شرطوں کے ساتھ جائز ہے، اسمیں ایک شرط یہ ہے کہ کمپنی کے حصص کو خرید وفروخت کرنے والا آدمی سال میں ایک مرتبہ ان کی میٹنگ ہوتی ہے وہ کم سے کم اپنی طرف سے درج کروائے کہ ہم سودی کاروبار کو فروغ نہیں دینا چاہتے، اور آپ جائز کاروبار کرنے کے باوجود جتنا حصہ سودی لین دین کرتے ہیں اس کو بھی بند کیجئے شرعا یہ جائز نہیں ہے تو ہم ان کمپنیوں کو جب بھی آدمی پالیسی لے سب اسلامی صورت کے اعتبار سے انہیں یہ لکھے کہ آپ جو کچھ سودی لین دین کرتے ہیں اسلام میں یہ جائز نہیں ہے اور اس کو بند کر کے سرمایہ کاری کیا جائے۔ میری گذارش یہی ہے کہ وہ جو سود آرہا ہے وہ شیئرز میں اس کے جواز کی جو بنیاد بنائی گئی ہے یہاں بھی اس کی بنیاد بنائی جائے۔ اور چونکہ ضرورت کا تحقق ہے بایں معنی کہ کوئی آدمی جب بیمار ہو جاتا ہے اور بالخصوص پانچ، سات، آٹھ، دس، امراض ایسے مہلک ہیں کہ ان کا علاج اچھے خاصے مالدار آدمی کے لئے بھی ممکن نہیں ہے یا بہت مشکل ہے کہ اپنی رقم سے وہ علاج کرائے۔ اگر کرائے گا تو دیوالیہ ہو جائے گا۔ چہ جائیکہ کوئی غریب آدمی، ایڈز میں، کینسر میں، دل کی بیماری میں یا گردے کی بیماری میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ان کے لئے تو جان کا مسئلہ ہوتا ہے، اس لئے اس پہلو پر غور کیا جانا ضروری ہے۔

مولانا ولی اللہ رشادی:

میرے عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان الحمد للہ بہت سے رفاہی ادارے قائم کر رہے ہیں اور کئے ہوئے ہیں ایسی خدمت ہو رہی ہے ہر جگہ اور آئندہ بھی ہونے کی امید ہے انشاءاللہ، اس لئے حرام کو حلال بنانے کی فکر کرنے کی ضرورت نہیں جو حضرات یہ کہتے ہیں۔ من نفس عن مومن قربۃ من قرب الدنیا، یہ سب معاوضہ لیکر کچھ پیسہ اپنا سودی پیسہ لینے کے لئے ہرگز نہیں ہے استدلال جو ہے بالکل ناحق ہے، وہ ترغیب ہے مبتلا لوگوں کے لئے، ان کی

تکلیفوں کو دور کرنے کے لئے تاہم سود پر کاروبار کے ذریعہ سے اس سے تھوڑا پیسہ لے کر زائد پیسہ سودی لگانا علاج معالجہ کرنے کی غرض سے اس میں بظاہر کوئی ترغیب نہیں۔

مولانا محی الدین غازی:

صورت مسئلہ میں کافی فرق ہو چکا ہے، اب سرکاری اور غیر سرکاری کی تفصیل بھی جیسا کہ یہ بات آئی کہ ختم ہو چکی ہے اور ہو رہی ہے۔ دوسری طرف پریمیم بھی بڑھنے والے ہیں، اس کے علاوہ یہ کہہ رہا تھا کہ مولانا عتیق صاحب نے جو بات اٹھائی ہے ہندوستان میں کیا علاج واقعی بہت مہنگا ہے؟ اس پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ جہاں انشورنس لازم ہے ترقی یافتہ و دیگر ممالک میں تو وہاں پر صرف ایلو پیتھک طریقہ علاج ہونے کی وجہ سے علاج مہنگا ہے۔ ہندوستان میں ایک تو متبادل طریقہ علاج موجود ہے، رائج ہے جو بہت سستے ہیں (۱) نمبر (۲) یہاں پر طبی اداروں میں ویلفیر شٹ کا کالم بھی رہتا ہے، جس کی وجہ سے بڑی حد تک غریبوں کو سہولت ملتی ہے، جو لوگ اس سے فائدہ اٹھانا چاہیں۔ تو ان ساری چیزوں کو دیکھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لئے یہ ابھی ضرورت کا مسئلہ نہیں بنا۔ بعض مخصوص امراض ہیں جن میں ضرورت پڑتی ہے، بہت زیادہ رقم کی، وہ بہت ہی مخصوص ہے، اس میں ابھی اس طرح کی پوزیشن نہیں ہے نمبر ایک اور نمبر ۲ یہ کہ زیادہ پیسوں کی ضرورت اس وقت سے پڑنے لگی ہے جب سے ایلو پیتھک طریقہ علاج نے یہ جو رجحان دیا ہے کہ مرتے ہوئے آدمی کے بھی طبعی موت کو ٹالنے کی حتی الامکان کوشش کی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں بہت زیادہ پیسے خرچ ہوتے ہیں عجیب عجیب انداز میں ان کو ہوٹل میں رکھا جاتا ہے تو ان چیزوں سے ظاہر ہے ایک مومن کو پرہیز کرنا چاہئے، ظاہر ہے ابھی ہم اس مقام تک نہیں آئے ہیں، اس لئے ہمیں بچنا چاہئے۔

مفتی زاہد صاحب علی گڑھ:

میرا عرض کرنا یہ ہے کہ جو میں نے شروع میں یہ بات عرض کی تھی کہ جس میں لفظ

انشورنس تو نہیں تھا .M.A.S میڈیکل انشورنس کی اس کے بارے میں اگرچہ کوشش کی گئی ہے سرکاری وغیر سرکاری ختم کرنے کی، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں جو سرکار میں ہے تو چونکہ زمین وآسمان کا فرق ہے کہ جو اس کو واپس ملتا ہے، اس لئے اس کے جواز کی طرف توجہ دینے کی ضرورت بظاہر محسوس ہوتی ہے، اس کے علاوہ ایک اہم بات اور بھی ہے کہ چونکہ ہر حکومت آج کل اپنے کو رفاہی حکومت کہلانا چاہتی ہے، اور ہمارے یہاں کانسٹی ٹیوشن آف انڈیا کے اندر صحت اور تعلیم کو بنیادی اور اہم لسٹ میں رکھا گیا ہے، اس میں تینوں کی ذمہ داری رکھی گئی ہے، حکومت مرکزی، صوبائی حکومت، اور اسی طرح سے وہ فرد کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ بھی اس میں حصہ لے تو یہ گویا اہم مسئلہ ہے کوئی اتنا سرسری نہیں، اس لئے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، آج اس اتنے خطرناک امراض ہیں کہ یقینی طور پر بڑے صاحب حیثیت لوگ بھی اس میں کچھ نہیں کر سکتے، ایک بات یہ ہے کہ حضرت مولانا نے جو وضاحت فرمائی تھی وہ میں سمجھتا ہوں، اس کی مزید وضاحت ہو جائے، اس میں ذرا غلط فہمی اور التباس پیدا ہو گیا ہے، آپ نے حضرت مولانا شیر علی صاحب کی بات پر جو ارشاد فرمایا کہ ایجاب وقبول اگرچہ بظاہر صحیح نہ ہو، لیکن اگر وہ ہو جاتا ہے تو تسلیم کیا جائے گا میرا اس سلسلہ میں عرض کرنا یہ ہے کہ ہمارے حنفیہ کے یہاں اکراہ کی شکل میں بیع منعقد نہیں مانی جاتی ہے، لیکن طلاق وعتق کو منعقد مانا جاتا ہے، غالباً یہ بات ملتبس سی ہو گئی، اس لئے یہ بات عرض کی۔

مفتی عبد الرشید:

سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہاں کوشش یہ ہونی چاہئے کہ کوئی شخص کسی پر ایسا لفظ یا ایسا انداز اختیار نہ کرے کہ کسی کی توہین معلوم ہو، ہر شخص اخلاص کے ساتھ بیٹھا ہوا ہے، اس سے پرہیز کیا جائے۔ دوسری چیز یہ کہ جن حضرات نے یہ تشبیہ دی ہے کہ حرام چیزوں سے علاج بیماری واقع ہونے کے وقت ہے اور اپنی دلیلوں کو پیش کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے

جو اس پر فرق بیان کیا ہے کہ ایک ہے متوقع بیماری اور ایک ہے کہ محتملہ قرآن وحدیث میں اس کی اجازت دی گئی ہے، یہ وہ بیماری ہے جو وقوع پذیر ہو چکی ہو اور جس کا احتمال ہے، اس میں کوئی بحث نہیں ہے۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ جن حضرات نے یہاں پر دلیل پیش کی ہے وہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے، بلکہ تشبیہ صرف اس سلسلے میں ہے کہ شریعت نے لچک دی ہے یا نہیں؟ میں ان حضرات سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ جنہوں نے دانت کے ٹوٹنے پر سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے، فقہاء نے بتایا ایک دانت ٹوٹنے سے کونسی قباحت ہوتی ہے وہ کھانا نہیں کھا سکتا، یا اس کے حسن میں کمی آجائیگی، آخر کس وجہ سے شریعت نے اور ہمارے فقہاء نے سونے کے دانت لگانے کی اجازت دی ہے یہ لچک نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں ظاہر بات ہے کہ یہ لچک ہی ہے اور یہ تشبیہ بھی صرف لچک کی بنیاد پر دی گئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جان کے بیمہ اور صحت کے بیمہ میں فرق ہے۔ جان کا بیمہ جو لوگ کراتے ہیں وہ لالچ ہوتی ہے کہ ہمیں زیادہ رقم شاید مل جائے، لیکن آپ بتائیں کہ جب تک آدمی اپنے اندر یہ محسوس نہیں کرتا کہ میں کسی بیماری میں مبتلا ہوں اس وقت تک وہ بیمہ کراتا ہی نہیں، کسی کو بیمہ نہیں کاٹ رہا ہے کہ صحت کا بیمہ کرائے گا، جب وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ شاید کوئی بیماری مجھے متوقع ہے تب ہی وہ اس سلسلے میں بیمہ کرائے گا، لہذا مقصد پر بھی نظر رہنی چاہئے کہ جان کا بیمہ اور صحت کے بیمہ میں ذرا سا فرق ہے۔

مفتی شبیر علی گجراتی:

یہ جو ادارے انشورنس کے قائم کئے گئے ہیں اس کا مطلب یہی ہے کہ مخلوق خدا کو فائدہ پہنچے، لیکن اس پر غور کرنے کی بات ہے کہ ضرورتمند تو غریب ہوتے ہیں اب وہ بیچارے کہیں دیہات میں دور رہتے ہیں غریب ہیں وہ یہاں تک آ سکتے، اسپتال تک جا سکتے۔ اسپتال پہنچنے کا بہت خرچہ ہے تو وہ بیچارے محروم رہ جاتے ہیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ جو بڑے بڑے ادار

ہیں وہ زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں غریبوں کا تو بیچارہ اگر بیمار بھی نہیں ہوا تو پیسہ واپس نہیں ہوا تو یہ تو غریبوں کا نقصان ہے، اس لئے اس میں ایسا کچھ طریقہ ہونا چاہئے کہ ان غریبوں کا نقصان نہ ہو۔

دوسری بات یہ فرمایا کہ جو زائد رقم ان کو ملی تو وہ اس پر تو بہت سے حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن اس پر بہت کم نے کلام کیا کہ جو کوئی بیماری نہیں ہوا اس کو کچھ نہیں ملے گا، تو اس پر غور کرنا چاہئے کہ اس کو کچھ فائدہ ملے۔

ڈاکٹر شیخ عبدالمجید سوسوہ:

حضرات علماء اور ہمارے دینی بھائیو!

حقیقت یہ ہے کہ آپ حضرات کی گفتگو کی، آراء اور بحثوں سے جو کچھ میں نے استفادہ کیا ہے اور آپ کی بحثیں سنیں ہیں ان میں اور ہمارے کہنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ آپ نے انہیں باتوں کو اردو زبان میں فرمایا ہے اور میں عربی میں آپ کے سامنے دہرا رہا ہوں۔

آج کا موضوع ہے ''میڈیکل انشورنس'' یہ یقیناً بڑا اہم مسئلہ ہے، اور مغرب کی تاجرانہ اقتصادی اور معاشی فکر کی دین ہے، جسے اس نے سماج کی معاشی دشواریوں کے حل کے طور پر رواج دیا ہے، بدقسمتی سے آج مسلم سماج بھی اس میں ملوث ہو گیا ہے، اب ہمارے سامنے دو ہی راستے ہے یا تو ہم اس کا تجزیہ کریں اور اس میں سے خیر کا عنصر نکالیں اور اس کے متبادل کے طور پر اسلامی انشورنس کا نظام اپنی امت کے سامنے پیش کریں، یا پھر یہ کہہ کر کہ ہم مجبور ہیں اور اسے ضرورت واضطرار کا نام دے کر اس کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور اسی کو اختیار کر لیں۔

جہاں تک ''ہیلتھ انشورنس'' کا تعلق ہے تو یہ بات ہم بھی لوگ جانتے ہیں کہ ''صحت کا بیمہ'' یعنی میڈیکل انشورنس'' در اصل جنرل انشورنس ہی کی ایک شاخ ہے، اور انشورنس جیسا کہ آپ حضرات علماء ہی جانتے ہیں کہ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: تجارتی انشورنس، تعاونی انشورنس۔

تجارتی انشورنس کے بارے میں آپ لوگ جانتے ہیں اور آپ حضرات نے خود مشاہدہ فرمائی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ چونکہ اس انشورنس میں ربا، غرر اور قمار جیسی حرام چیزیں پائی جاتی ہیں، اس لئے یہ ممنوع ہے۔

اور "تعاونی بیمہ" ان چیزوں سے خالی اور پاک ہے، کیونکہ تعاونی بیمہ کا مقصد اصل عوام کو ان مصائب سے نجات دلانا ہے جن سے وہ اس وقت معاشی طور پر دوچار ہیں، اور اس وقت کی میڈیکل انشورنس کی کمپنیوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ ضرورت، بیماری اور ڈاکٹروں کو عوض وراثت پہنچانے کا نام دے کر ان سے پیسے وصول اور ان پیسوں کو سودی کاروبار میں لگا کر خود سودی رقم وصول کرلیتی ہیں، اس لئے:

اب ہمارے پاس صرف وہ صرف تعاونی بیمہ کی شکل متبادل کے طور پر بچتی ہے جس میں لوگ تعاونی اور تکافلی جذبے سے اپنے پیسے جمع کریں گے، اور جب ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی حادثہ پیش آئے گا (خدا نہ کرے) تو اس کو حادثہ کے بقدر پیسہ دیا جائے گا، اس طرح اس کے نقصان کی تلافی ہوجایا کرے گی، اور ہر شخص کے لئے تعاون اور تکافل کا دروازہ کھلا رہے گا، اور اگر کسی کو کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو جمع کی ہوئی رقم کو اس کی طرف سے تعاون سمجھا جائے گا، تو یہ تعاونی بیمہ کی جو شکل ہے یہ شرعی اور آئیڈیل بن سکتی ہے۔

اور میڈیکل انشورنس کے بارے میں حتمی بات یہ ہے کہ شرعاً جائز نہیں ہے سوائے اس کے کہ ضرورت شدیدہ واقع ہوجائے، اب اس حالت شدیدہ کے کئی پہلو ہیں:

۱- اگر کہیں کسی معاملہ میں ضرورت شدیدہ واقع ہوجائے تو اس کے لئے شریعت میں حل موجود ہے، اب ضرورت یا تو اجباری اور اضطراری ہوگی، مثلاً حکومت نے قانون بنا دیا کہ آپ کو انشورنس کرانا ہے، ظاہر ہے کہ یہ اجباری ہے، یا انسان خود ایسے حالات سے دوچار ہوجائے کہ بغیر انشورنس کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو ایسی صورت میں قاعدہ فقہیہ "الضرورة

تقدر بقدرھا'' کی روشنی میں اس حد تک اس کی اجازت ہوگی۔

۲- یہ ہے کہ تجارتی بیمہ کو بدرجہ مجبوری اور ضرورت کی بنیاد پر جائز قرار دینے میں کسی قسم کی سہل پسندی نہیں ہونی چاہئے کہ مجبوری کا نام دے کر اسی پر تکیہ کئے رہیں اور نہ ہی عوام کو اتنی تنگی اور سختی میں مبتلا کردیں، بلکہ عوام کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے رہیں کہ وہ تعاونی انشورنس کی طرف راغب ہوں اور متبادل کے طور پر اسلامی انشورنس کا نظام اور نمونہ بھی پیش کرنے کی جد وجہد جاری رکھیں، اگرچہ اس میں کچھ وقت ہی کیوں نہ لگ جائے۔

جس طرح امت کو ربا اور حرام سے بچانے کے لئے اللہ کی توفیق سے اسلامی بینکنگ کے نظام کو بروئے کار لانے کی کوشش کی گئی اور آج اسلام کا مالیاتی نظام اسلامی بینکنگ کی شکل میں الحمدللہ موجود ہے، اسی طرح میں یہ کہتا ہوں کہ انشورنس کے سلسلہ میں بھی ضرورت کے نام پر اس قدر تساہل نہ برتی جائے اور اسلامی انشورنس کا نظام متبادل کی صورت میں پیش کرنے میں کوتاہی نہ کی جائے کہ لوگ موجودہ انشورنس میں ملوث ہوکر حرام چیزوں کے عادی ہوجائیں، بلکہ ہر حال میں متبادل سسٹم لانے کی کوشش کی جائے۔

ساتھ ہی اس مسئلہ کی طرف بھی آپ کی توجہ مبذول کراتا چلوں کہ بہت سے لوگ ''تعاونی انشورنس'' کو بھی جنرل انشورنس کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ جنرل انشورنس محض ایک امکانی اور احتمالی چیز ہے اور تعاونی انشورنس قطعی محتمل اور امکانی چیز نہیں ہے، اور میڈیکل انشورنس میں بھی کوئی احتمالی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ایک وقوع پذیر چیز ہے اور بہت سے لوگ بیمار پڑتے ہیں اور بیمار ہونا انسانی فطرت یہ کوئی امکانی چیز نہیں ہے، اور بسا اوقات لوگ دوسرے ادیان وغیرہ کے لوگوں کی دیکھا دیکھی ان امراض کو قمار، سود اور غرر پر مشتمل تجارتی بیمہ جیسی حرام چیزوں کو برتنے کے لئے گنجائش کا ذریعہ تصور کرنے لگتے ہیں، یہ انسانی فطرت ہے، اس میں علماء کے لئے دانشمندی کی ضرورت ہے۔

اس لئے محض ضرورت کا نام دے کر علی الاطلاق حرام کے دروازے کو نہ کھولا جائے، بلکہ اس بات کا گہرائی کے ساتھ تجزیہ کیا جائے کہ جب تک لوگ اس حد تک نہ پہنچیں جس میں حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تب تک محض ضرورت کے نام پر اس کی اجازت نہ دی جائے جس کی حرمت کتاب وسنت سے واضح ہے۔ یہ شریعت کے مسلمات میں سے ہے اور واضح ہے۔ یہاں علماء اور فقہاء تشریف فرما ہیں اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ترقی و روشنی کی کیا حد ہے، غور کریں اور سوچیں تاکہ کسی امر کی واضح حرمت کا حل تلاش کر سکیں۔

میں آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو میڈیکل انشورنس اور انشورنس سسٹم کے اسلامی متبادل نظام کا حل اور نمونہ ایجاد کرنے اور پیش کرنے میں ہمیں توفیق دے اور ہماری مدد فرمائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

یہ آخری نشست تھی اس میں مولانا عبید اللہ صاحب، کمیٹی کا اعلان فرما دیں گے، ایک بات وضاحت کے طور پر عرض کر دیتا ہوں کہ ایک مسئلہ جو بار بار اٹھ رہا ہے علاج کے لئے محرمات کے استعمال کا، اس پر تو میں اظہار رائے کرنا نہیں چاہتا لیکن جو اکیڈمی کا سمینار ہوا تھا میڈیکل مسائل پر علی گڑھ میں، اس میں یہ بحث تفصیل سے آچکی ہے کہ کن حالات میں علاج کے لئے ممنوعات کا استعمال کرنا شرعاً درست ہوگا، اور میں نے جو بات کہی تھی ضرورت واقعہ اور ضرورت متوقعہ کی، اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ خاص انشورنس کے بارے میں یہ بات عرض کر رہا ہوں، میں نے فقہاء کا جو قاعدہ ہے "الضرورات تبیح المحظورات" تو اس سے کس درجہ کی ضرورت مراد ہے، اس بارے میں عرض کر رہا تھا اور دوسرے جو ہونے کے امکانات والی بات ہے وہ ایک مسئلہ ہے جو آپ قواعد کی کتابوں میں پڑھتے ہیں کہ حاجت کو بھی کبھی کبھی ضرورت کے درجہ میں رکھ دیا جاتا ہے، "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" اس قاعدہ کے تحت اہل علم نے بہت سی

فرمایا ہے، بہر حال ایک بات اصولی طور پر ہم تمام رفقاء کی طرف سے ہے حضرت مولانا عبید اللہ صاحب، حضرت مولانا عتیق صاحب، ہمارے مولانا صدر محترم صاحب کی طرف سے کہ اکیڈمی کی ایک روایت یہ رہی ہے کہ ہم کھلے دل سے مناقشہ کرتے ہیں، رائے پر نقد بھی ہوتا ہے، رائے پر تنقید بھی ہوتی ہے، لیکن اس میں کوئی بے احترامی کا یا "تنابذوا الألقاب" کا یا تمسخر کا پہلو نہیں ہوتا، اور اس وقت بھی جو مجلس رہی ہے اس میں بھی میں سمجھتا ہوں کہ ایسا کوئی پہلو نہیں رہا، اگر ایسی کوئی بات ہمارے دوستوں اور ہم لوگوں میں سے کسی کی طرف سے آئی ہو تو ہم بہت معذرت خواہ ہیں آپ سے، ہمیں امید ہے کہ ہم لوگ ایسے ہی جو ہمارے سلف کی روایت ہے تحمل اختلاف رائے کو برداشت کرنے کی اس روایت کو قائم رکھتے ہوئے گفتگو کریں گے۔

جو بحث آپ حضرات کے سامنے آئی ہے اس کے لحاظ سے کئی پہلو ہیں، اس میں اجباری انشورنس، اختیاری انشورنس، اگر کوئی شخص کسی مرض میں مبتلا ہو چکا ہے تو اس کے لئے انشورنس اور ابھی نہیں ہوا ہے، مستقبل میں احتمال ہے، اس کے لئے انشورنس، ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے گا، ایک بات آپ حضرات کی اطلاع کے لئے عرض ہے کہ ہندوستان میں بھی جو بجاج کمپنی ہے، جو انشورنس کے میدان میں اتر رہی ہے وہ اسلامی اصولوں پر مسلمانوں کے لئے انشورنس کا شعبہ قائم کرنے پر آمادہ ہے، اس سلسلہ میں ہمارے پاس بھی ایک آدمی کا مراسلہ آیا تھا اور خود آپ کے بنگلور میں مولانا شعیب اللہ مفتاحی صاحب انہوں نے ان سے کافی ربط رکھا اور پھر ساؤتھ افریقہ سے اور پڑوسی ملک سے جو اسلامی متبادل ہے اس کی ضرورت کی طرف اشارہ گیا ہے، حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے بھی "جواہر الفقہ" میں تکافل کی اور وقف کی صورت ہو تو اس کی روشنی میں جو ماڈل ہے وہ ان کو بنا کر دیا گیا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اسلامی بنیادوں پر ہم انشورنس کی کمپنی کو چلائیں اور اس کے سرمایہ کو بزنس اور تجارت میں لگائیں، حلال طریقہ پر اس سے نفع حاصل کریں، تاکہ زیادہ سے زیادہ مسلمان اس کی اس اسکیم